

SYNONYMES

DU

NOUVEAU TESTAMENT

PAR

R. C. TRENCH

DOCTEUR EN THÉOLOGIE, ARCHEVÊQUE DE DUBLIN

TRADUIT DE L'ANGLAIS, AVEC L'AUTORISATION DE L'AUTEUR

PAR

CLÉMENT DE FAYE

RASTEUR

PRÉCÉDÉ D'UNE INTRODUCTION SUR L'HELLÉNISME

TRADUITE DE L'ALLEMAND

DE M. LE PROFESSEUR, ED. REUSS

PAR L. DURAND

PASTEUR

BRUXELLES

C. MUQUARDT, ÉDITEUR

PLACE ROYALE

H. MOURON, LIBRAIRE

19, RUE DE L'IMPÉRATRICE

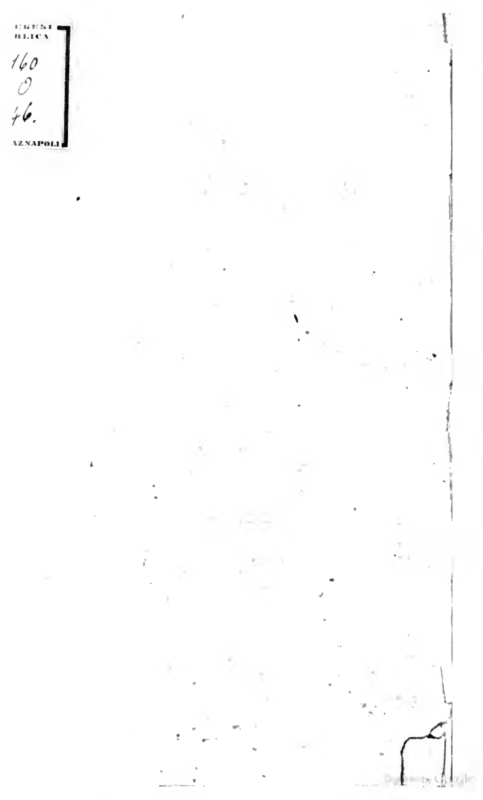
PARIS

GRASSART, LIBRAIRE — 2, RUE DE LA PAIX

CH. MEYRUEIS, LIBRAIRE — 43-45, RUE DES SAINTS PÈRES

1869





A LA SOCIÉTÉ NATIONALE

POUR LA

TRADUCTION DES SAINTES ÉCRITURES

AVEC

LA BIENVEILLANTE PERMISSION DE SON HONORABLE PRÉSIDENT

M. AMÉDÉE THIERRY

SÉNATEUR, MEMBRE DE L'INSTITUT

HOMMAGE DU TRADUCTEUR

« Calca mare, ne mergaris in mari ».

AUG. (*Enarr.* in Ps. XXXIX, § 9).

« Et si motus est pes tuus, si titubas, si aliqua non superas, si mergi incipis, dic, Domine, pereo, libera me. Dic, Pereo, ne pereas ».

Idem (*Serm.* LXXVI, c. 6).

« Titubatio ista, fratres, quasi mors fidei fuit. Sed ubi exclamavit, fides iterum, resurrexit. Non ambularet, nisi crederet, sed nec mergeretur, nisi dubitaret. In Petro itaque communis omnium nostrûm consideranda conditio, ut si nos in aliquo tentationum ventus conatur subvertere, vel unda submergere, *clamemus ad Christum* ».

« Quod nemo potest in Paulo, nemo in Petro, nemo in alio ullo apostolorum, hoc potest in Domino ».

(*Serm.* LXXVI, § 5).

TABLE DES MATIÈRES.

Fin de la Table

PRÉFACE DU TRADUCTEUR

> « A mon sens, ce qui fait tout particulièrement défaut à la prédication protestante en langue française, c'est la connaissance approfondie des Ecritures et l'habitude de les sonder dans les langues originales. »
>
> FRÉD. DE ROUGEMONT.

Le docteur TRENCH est un des philologues les plus distingués de la Grande-Bretagne. Sans parler de tous ses ouvrages d'exégèse, celui dont nous avons entrepris la traduction occupe, depuis une douzaine d'années, le premier rang parmi les livres classiques des Facultés de théologie de langue anglaise. L'original, dans la seconde édition, forme un volume in-8°, de 340 pages.

Un tel ouvrage nous manque complètement en français. Celui de A. PILLON, qui a sa juste valeur, ne s'occupe que de la synonymie grecque en général [1]. Entre autres ressources, les Allemands possèdent : *De synonymis in Novo Testamento*, publié à Leipzig,

[1] *Synonymes grecs recueillis dans les écrivains de la littérature grecque.* Paris, 1847. L'*Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique*, par M. le professeur E. REUSS, facilite la connaissance d'un grand nombre de termes du Nouveau Testament, sans avoir l'aridité d'un dictionnaire. Mais tout naturellement cet auteur n'examine que les mots dont la signification intéresse directement la théologie du Nouveau Testament.

en 1829, par J. A. H. TITTMANN [1]; l'opuscule de G. ZEZSCHWITZ, *Profan-Græcitæt und biblischer Sprachgeist* (Gotha, 1859); les *Christliche Klænge aus ræmischen Classikern*, par B. SCHNEIDER (1865), et surtout le bel ouvrage de CREMER, *Biblisch-theologisches Wærterbuch der N. Test. Græcitæt* (Gotha, 1866).

Mais où puiseront-ils, ces hommes de conscience qui n'ont pas le bonheur de lire l'allemand ou l'anglais, quand ils voudront se rendre un compte exact de la valeur des mots sur lesquels, dans un sens, repose leur foi?... Et si l'illustre ÉRASME n'est pas allé trop loin en posant cet axiome : « *Nihil enim inter homines mala lingua nocentius, nihil eadem salubrius, si quis, ut oportet, utatur* » (*Lingua*. Lugd. Bat., 1649, p. 16), dépassons-nous la limite de la vérité en affirmant que l'étude fondamentale, pour un interprète des saintes Écritures, c'est l'étude intelligente et consciencieuse des mots [2] ? Quand un pasteur étend solennellement les mains sur une assemblée et la congédie apostoliquement en ces mots : « La grâce de notre Seigneur Jésus-Christ....., etc. », est-ce qu'il ne lui importe pas de connaître au juste la signification du terme χάρις,

---

[1] Cet ouvrage de TITTMANN, toutefois, qui a le mérite d'avoir ouvert la voie, est bien incomplet ; du reste, depuis longtemps il est épuisé. L'excellent travail sur les synonymes du Nouveau Testament, donné par C. G. WILKE, à la fin de sa *Clavis Novi Testamenti* (Dresde et Leipzig, 1841), a quelque chose de sec par sa grande concision et il est loin de présenter à l'exégète et au prédicateur les mêmes ressources que la publication de l'archevêque Trench. Cette dernière est donc jusqu'ici, même après les travaux de la savante et laborieuse Allemagne, unique dans son genre.

[2] Les dispositions morales, dont nous sommes loin de dispenser le traducteur biblique, sont indépendantes de cette étude. (Luc VIII, 10.)

afin de savoir si le fidèle emporte un simple *salve* païen, ou cette grâce *quæ tollit culpam*, comme disait Bengel? la grâce dont Aristote veut orner le discours, ou cette libre manifestation de l'amour divin dont la χάρις, d'après saint Paul, est le centre?

Autre exemple. Quand « l'homme de Dieu » explique la voie du salut à une âme dont le Maître lui a confié l'instruction, est-ce qu'il lui est indifférent de savoir si ἀπολύτρωσις n'implique rien de plus (comme le pensait Théophylacte) que ἡ ἀπὸ τῆς αἰχμαλωσίας ἐπανάκλησις, la simple cessation de la captivité, ou s'il faut ajouter à cette notion celle d'une rançon, d'un λύτρον? (Rom. iii, 24; 1 Pier. i, 18, 19.)

Ajoutons que plus d'une question dogmatique serait promptement résolue, si l'on remontait au vrai sens du mot. Ainsi, on n'aime pas la doctrine de « la colère de Dieu », même séparée de toute idée de passion humaine. Que καταλλαγή décide. Ce vocable exprime d'abord une réconciliation « *quâ Deus nos sibi reconciliavit* », par laquelle Dieu déposa sa sainte colère et nous rendit sa faveur, réconciliation que Jésus-Christ accomplit pour nous une fois pour toutes sur la croix (2 Cor. v, 18; Rom. v, 10). Puis καταλλαγή, dans un sens subordonné, signifie encore la réconciliation « *quâ nos Deo reconciliamur*, » l'abandon journalier, sous l'action du Saint-Esprit, de l'inimitié du vieil homme envers Dieu (2 Cor. v, 20; cf. 1 Cor. vii, 11. Voy. *Synonymes*).

Enfin, que la prédication serait plus instructive, plus variée et partant plus édifiante, si le prédicateur était plus familier avec le sens intime des magnifiques

termes qu'il emploie! Oui, étudiez à fond les deux vocables ἐπιτιμάω et ἐλέγχω, *reprendre* et *convaincre*, et voyez ce qu'il sortira d'une telle étude! Pierre *reprend* son Maître, sans pouvoir produire la moindre contrition en Celui qui était saint (Matt. xvi, 22; cf. Jean viii, 46), mais le Saint-Esprit *convainc* le monde de péché, de justice et de jugement (Jean xvi, 8; voyez encore Jean iii, 20; viii, 9; 1 Cor. xiv, 24).

Saisir le sens de λούω et de νίπτω, c'est saisir du même coup le sens du passage, très peu clair dans notre traduction, Jean xiii, 10 : « Celui qui est *lavé* (ὁ λελουμένος) n'a besoin sinon qu'on lui *lave* les pieds (πόδας νίψασθαι). » Faute de déterminer la différence qui existe entre ἀγαπάω et φιλέω, entre βόσκω et ποιμαίνω, qui alternent dans le dialogue si touchant de Jésus avec l'apôtre Pierre (Jean xxi, 15-17), ce dialogue perd singulièrement de son originalité et de sa force.

L'interprète gagnerait également à bien connaître la valeur de ἐπιχορηγήσατε dans 2 Pierre i, 5, qu'aucune traduction ne peut rendre et n'oserait peut-être rendre, vu l'idée païenne que renferme dans son origine χορηγέω (fournir le chœur de ce qui est nécessaire aux danses sacrées), mais dont saint Paul a fait la propriété de Jésus-Christ *pourvoyant* aux besoins de son Église (Col. ii, 19) et *fournissant* de la semence au semeur: Ὁ ἐπιχορηγῶν σπέρμα τῷ σπείροντι . . . . χορηγήσει καὶ πληθυνεῖ τὸν σπόρον ὑμῶν (2 Cor. ix, 10).

Produisez une objection sérieuse contre l'importance de l'étude des synonymes du Nouveau Testament. Au point de vue même de la grammaire, vous ne le pouvez. En effet, l'helléniste étudie les dialectes des divers

peuples de la Grèce, convaincu qu'il est que ces dialectes ne sont pas plus des patois que la langue des Ibères, dont le basque forme un glorieux débris, n'en est un.

L'helléniste sait parfaitement que ces dialectes sont des langues avec leur syntaxe spéciale, leur littérature particulière, parce qu'il sait parfaitement que le temps et les vicissitudes sociales ont dû réagir sur le sens d'une foule de mots. Eh bien, l'entrée du christianisme dans le monde, le lever de ce soleil de la vérité sur les ombres du judaïsme et sur les ténèbres du paganisme, aurait-il produit un effet moins réel, moins senti que l'invasion, par exemple, du dialecte dorien dans la Sicile, ou du dialecte éolien dans la Béotie et dans l'île de Lesbos?.... Quoi! pour saisir toutes les beautés poétiques de Théocrite ou de Pindare, il ne suffira pas de comprendre la belle langue de l'Attique, celle des Thucydide, des Démosthène, des Platon et des Eschyle, ou la langue épique de l'Ionie, celle d'Homère et d'Hésiode ; il faudra, en outre, se mettre au courant du dialecte dorien et savoir, entre autres choses, que les Doriens mettent Δ pour Z et écrivent Δεύς pour Ζεύς; qu'ils préfèrent A à E, et disent γά et non γέ ; quoi! il ne sera pas permis d'ignorer que les Éoliens mettaient ὕψοις pour ὑψοῦν et γέλαις pour γελᾷν, quelque rare que soit cette forme ; quoi! il ne faudra pas confondre les Attiques avec les Atticistes, leurs imitateurs, ou Xénophon avec Lucien, — et l'on serait moins scrupuleux quand il s'agit de connaître à fond la langue de l'Évangile?....

La connaissance du grec classique, direz-vous peut-être, suffit pour l'étude du Nouveau Testament. — L'in-

troduction sur l'*Hellénisme* du professeur REUSS, que nous avons mise à l'entrée de cet ouvrage, est destinée à vous prouver le contraire, ainsi que les XCII articles du docteur TRENCH qui forment ce volume. Non, la synonymie classique ne déroulera jamais, prenons ce cas, tout le sens de πλήρωμα. Elle me dira bien que πληροῦν signifie mettre au complet, par exemple, l'équipage ou le chargement d'un vaisseau ou d'un corps de troupe[1], mais je n'en suis guère plus avancé pour expliquer Jean I, 16 : Ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος; encore moins Éphés. III, 19 : Ἵνα πληρωθῆτε εἰς πᾶν τὸ πλήρωμα τοῦ Θεοῦ, où le vocable signifie l'abondance des bénédictions renfermées dans un être. Voy. aussi Rom. XI, 25. « Ainsi », écrit le commentateur Hodge, à propos de l'Église, τὸ σῶμα αὐτοῦ, τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρουμένου (Éphés. I, 23), « ainsi on peut admettre que l'Église est appelée la plénitude de Christ dans ce sens que Christ est la tête et l'Église le reste du corps, le complément qui achève ce corps mystique »[2]. Jamais non plus un dictionnaire du grec classique ne donnera tous les sens de πνεῦμα, et même on peut ajouter au § LXXIII de nos *Synonymes du Nouveau Testament*, cette note que M. FRÉD. DE ROUGEMONT a bien voulu nous communiquer : « Πνεῦμα signifie 1° l'esprit chez l'homme psychique avant sa régénération, apte à recevoir l'Esprit saint et prompt à vouloir le bien (Matt. XXVI, 41); c'est le νοῦς de Rom. VII, 23; 2° l'esprit chez l'homme

---

[1] *Synonymes grecs*, par A. PILLON. Paris, 1847.

[2] *Commentaire sur l'Epître aux Romains*, II, p. 285. Paris, 1840.

spirituel, rempli de l'Esprit saint; 3° l'Esprit en Dieu, 1 Cor. II, 14, et l'Esprit de Dieu ».

A ces considérations philologiques, ajoutons celles de l'ordre moral, et que le pieux archevêque de Dublin prenne ici la parole. Se replaçant devant ses anciens élèves du *King's College* à Londres, qu'il initiait à la synonymie de nos Livres saints, il ne craint point de déclarer, qu'à part ces leçons du cœur que Dieu seul peut donner, il est peu de chose qu'un professeur doive s'efforcer de produire chez le jeune homme au même degré que l'enthousiasme pour la grammaire et le lexique! « Nous aurons réellement, dit-il, fait beaucoup pour ceux qui viennent nous demander la science théologique et, en général, des directions qui serviront à leur développement intellectuel, si nous parvenons à leur persuader d'avoir sans cesse ces deux livres dans leurs mains; si nous pouvons leur faire croire qu'ils tireront de ces trésors plus de science et des connaissances plus solides que de l'étude d'un ouvrage quelconque de théologie qu'ils liront trop tôt et qu'ils digéreront mal ». Il ajoute judicieusement : « Les vocables du Nouveau Testament sont les στοιχεῖα de la théologie chrétienne ; aussi l'élève qui ne commence point par une étude patiente de ces vocables, ne fera jamais de grands progrès, surtout de progrès durables, car ici, comme partout, des déceptions certaines attendent celui qui s'imagine posséder le tout sans en avoir d'abord conquis les parties. Aussi ces deux vers du moyen-âge renferment-ils une vérité profonde :

Qui nescit partes in vanum tendit ad artes;
Artes per partes, non partes disce per artes.

« Or, il est de l'essence de l'étude des synonymes de nous forcer à étudier avec attention la valeur des mots, leur valeur précise, relative, absolue, et c'est dans cette recherche que consiste tout le mérite de notre étude comme discipline de l'esprit ». *(Préface.)*

Nous désirons donc rendre service à ceux qui s'occupent sérieusement de l'étude de nos saints Livres, dans nos pays de langue française, en leur offrant la traduction complète de l'estimable travail du docteur TRENCH[1]. Pour n'obliger personne à s'en remettre uniquement à notre jugement sur son ouvrage, nous allons transcrire l'opinion d'hommes qui en ont pris connaissance dans l'original. Avec leur bienveillante permission, voici quelques extraits de leur correspondance.

Le zélé secrétaire de la *Société nationale pour la traduction des saintes Écritures,* M. E. PÉTAVEL, nous écrivait, sous la date du 26 août 1866 : « Il est temps que je vous félicite du choix excellent que vous avez fait. Rien de plus intéressant et de plus solide que les travaux lexicographiques de l'archevêque de Dublin, spécialement ses *Synonymes du Nouveau Testament* ».

M. le docteur A. SCHELER, bibliothécaire du roi des Belges, le savant auteur d'un *Commentaire sur l'Œdipe roi* de Sophocle et d'un *Dictionnaire d'Étymologie de la langue française*, apprécie les *Synonymes du Nouveau Testament*, en ces termes : « Le travail

[1] Nous disons *complète*, car nous n'avons retranché que les quelques passages qui ne s'appliquent qu'à la Bible anglaise.

de M. Trench, archevêque de Dublin, est, sans nul doute, une étude qui trahit une connaissance approfondie de la langue grecque tant classique qu'hellénisti . Les articles dont il se compose sont de plus rédigés avec une lucidité et une méthode remarquables, et je ne doute pas que non-seulement l'étudiant en théologie, mais aussi le pasteur en fonctions, en s'en appropriant le contenu, n'en retirent tous deux de grandes richesses pour leurs études exégétiques. Une traduction française est un service rendu à la théologie tant catholique que protestante, car le livre offre en outre l'avantage de se tenir absolument en dehors de la polémique confessionnelle » (12 septembre 1866).

Voici maintenant le jugement de l'indépendant et consciencieux annotateur de l'*Évangile selon saint Matthieu*, M. Henri Lutteroth : « Que de précieux enseignements nous donne l'ouvrage du docteur Trench à l'aide de cette recherche sur la signification exacte des mots, et comme il s'élève quelquefois en ne songeant cependant qu'à faire ressortir la différence entre un terme et un autre! Il y a dans cet ouvrage tous les éléments d'une histoire des mots du Nouveau Testament, et, grâce au docteur Trench, beaucoup d'entre eux nous disent leur secret de la manière la plus instructive. Vous aurez remarqué comme moi avec quel bonheur il relève la distinction faite déjà par les Anciens entre les prétendus synonymes qui n'auraient pu être employés sans inconvénient l'un pour l'autre à la place qu'ils occupent dans les Évangiles ou dans les Épîtres. Il a tiré de même grand profit de l'étude des mots employés par les Septante dans leur version de

l'Ancien Testament, avant de l'avoir été par les écrivains du Nouveau. A chaque pas, l'on rencontre dans ce livre des observations fines ou profondes : aussi n'ai-je pu m'empêcher d'en transcrire bien des passages. Indépendamment de ce qu'on y apprend, on y puise, sans peut-être s'en apercevoir d'abord, la disposition à lire l'Écriture sainte en faisant plus attention aux nuances du sens des mots, en sorte qu'une fois entré dans cette voie, on continuera la lecture des saints Livres avec des préoccupations nouvelles, auxquelles plusieurs devront sans doute de riches résultats » (27 septembre 1866).

Certes, j'aurais bien le droit de m'arrêter après un tel verdict. Il doit inspirer de la confiance. Je ferai cependant connaître encore trois ou quatre opinions.

Le 17 octobre 1866, M. Fréd. de Rougemont, auquel la saine exégèse doit de si intéressants travaux, sans parler des lumières qu'il a répandues sur une foule de questions morales, religieuses et scientifiques, nous envoyait les lignes suivantes qu'il accompagnait de quelques notes qui figurent dans la traduction :

« L'auteur des *Synonymes du Nouveau Testament*, M. Trench, nous paraît posséder une connaissance très solide de la langue et de la littérature grecque, tant profane que sacrée, et cette intelligence profonde des saints Livres que peut seule donner une foi vivante. Son esprit fin et délié saisit avec une remarquable netteté les nuances les plus délicates sans se laisser jamais entraîner dans de vaines subtilités, et en même temps il a cette vigueur de pensée qui sait résumer en

peu de mots de longues discussions. Les distinctions que M. Trench établit entre les synonymes charment par leur clarté et leur simplicité, et, au moment où l'on se croit en pleine grammaire, il fait jaillir à l'improviste de discussions qu'on pourrait croire méticuleuses, de vives lumières sur les dogmes les plus élevés de la Révélation, comme sur les plus humbles devoirs de la vie chrétienne. Son ouvrage, d'ailleurs, est d'une concision à laquelle l'Angleterre ne nous a pas toujours habitués, et, traduit en français, il deviendra le *Vade mecum* de tous les étudiants en théologie et de tous les pasteurs, ainsi que des laïques qui aiment à lire en grec le Nouveau Testament. Tous prendront plaisir à se convaincre par eux-mêmes de la parfaite exactitude avec laquelle les pensées des écrivains sacrés se réfléchissent et se peignent dans leurs expressions. Si cette clarté d'idées et cette limpidité de style ne suffisent pas pour prouver l'inspiration, elles disposent au moins certainement les esprits impartiaux à l'admettre. Un livre pareil nous faisait entièrement défaut; d'emblée M. de Faye comble cette lacune par la traduction d'un écrit qui, autant que nous en pouvons juger, est le résumé des meilleurs travaux de philologie sacrée que comptent et l'Angleterre et l'Allemagne. Nous croyons donc que M. de Faye rend ainsi à nos Églises un service dont il serait difficile d'exagérer l'importance pour les études théologiques ».

L'année ne se terminait point sans que M. le professeur F. Godet, dont le *Commentaire sur l'Évangile selon saint Jean* fera longtemps l'étude des théologiens, en même temps que la nourriture des âmes sérieuses

et contemplatives, ne nous fit aussi connaître son appréciation du livre du docteur Trench : « Les distinctions sont faites avec tact, établies avec une érudition de bon aloi et de bon goût. Malgré l'aridité apparente du sujet, l'ouvrage se lit avec facilité et même avec charme. Je voudrais certainement le voir dans les mains de tous nos étudiants en théologie. Cette philologie à la fois aimable et sérieuse serait pour eux un aliment plus sain que la critique tranchante et superficielle qu'on leur donne aujourd'hui en pâture » (5 décembre).

Enfin, le lendemain de la réception de ces lignes, un professeur voué aux bonnes études, M. S. Chappuis, de Lausanne, nous encourageait aussi à publier notre traduction : « L'ouvrage m'a paru très bon, et mon collègue, M. Clément, qui en a lu plusieurs articles, le juge excellent. L'un et l'autre nous le verrions avec une vive satisfaction paraître dans notre langue où les bons livres de ce genre font si entièrement défaut » (6 décembre 1866).

Si après ces juges, nous osions dire notre propre pensée sur l'ouvrage que nous avons traduit, nous l'exprimerions en modifiant légèrement les termes d'un synonymiste d'une solide érudition, parlant de l'abbé Girard. Nous dirions : « Rien de plus ingénieux que la manière dont le Dr Trench traite la différence des mots..... Ses articles resteront comme des modèles du genre ; seulement il s'inquiète peu des synonymes psychologiques, il prend ceux qui s'offrent à lui, et de préférence ceux qui présentent des thèmes agréables, sur lesquels peut s'exercer la finesse et la sagacité de

son esprit ; il ne va pas aux mots, il faut qu'ils viennent à lui[1] ».

J'ai peu de chose à dire sous le rapport de ma traduction, si ce n'est qu'elle a été consciencieusement revue par deux amis, aussi désintéressés qu'ils sont bien qualifiés pour la tâche qu'ils ont acceptée, qu'il s'agisse de la langue anglaise ou de la connaissance approfondie du grec. Je ne regrette qu'une chose, c'est que je sois le seul qui connaisse l'infatigable bienveillance que M. Aug. Scheler, docteur en philosophie, et mon collègue, M. Louis Durand, pasteur à Liége, ont déployée dans l'accomplissement d'une œuvre qui, dès l'abord, les a constitués mes *correcteurs*, j'entends mes maîtres. M. Scheler semait ici et là quelques remarques au bas des épreuves qu'il me renvoyait: je me suis empressé de les transformer en *notes*. M. Durand, après avoir également revu nos pages, a désiré profiter de la permission que m'avait accordée M. le professeur Reuss de faire passer dans notre langue l'important article sur l'Hellénisme qu'il a consigné dans la grande *Real-Encyklopædie* du docteur Herzog. Tous nous lui en saurons gré.

Je tiens aussi à remercier mon typographe bruxellois, dont l'intelligence peu ordinaire et le zèle éprouvé ont su se frayer un chemin à travers les épaisses broussailles de mes corrections, véritable forêt vierge, mais où les lianes ne formaient guère de charmants festons.

Surtout, je bénis Dieu de ce qu'il m'a permis de

[1] E. Barrault *Traité des Synonymes de la langue latine*. Paris, 1853, p. III.

mener à bonne fin un travail entrepris en juin 1866 comme diversion aux désolations du choléra qui ravageait alors notre cité. Je dépose humblement ma traduction aux pieds de Celui dont « on admirait les paroles pleines de grâce », et qui attachait une si grande importance à la valeur de nos paroles qu'il n'a pas hésité à dire : Ἐκ τῶν λόγων σου δικαιωθήσῃ καὶ ἐκ τῶν λόγων σου καταδικασθήσῃ (Matt. XII, 37).

Enfin à tous ceux qui sont appelés à instruire les âmes ou qui désirent s'instruire eux-mêmes dans la Parole de Dieu, qui « seule peut nous rendre sages à salut », je suis heureux de présenter les *Synonymes du Nouveau Testament* de l'archevêque TRENCH avec le vœu du poète :

« Indocti discant et ament meminisse periti. »

C. DE F.

Etterbeek-lez-Bruxelles, février 1869.

INTRODUCTION

Les deux articles dont nous donnons ici la traduction sont de M. ÉDOUARD REUSS, le savant professeur de Strasbourg. En allemand, ils portent les titres de *Hellenisten* et *Hellenistisches Idiom*, et se trouvent pages 701-712 du tome V de la *Real-Encyklopædie für protestantische Theologie und Kirche* (1856), publiée, avec le concours d'un grand nombre de théologiens allemands protestants, par le Dr HERZOG.

On sait que la *Real-Encyklopædie*, ce magnifique monument de la science théologique allemande, est complète maintenant, et compte 22 volumes grand in-8°, dont le premier a paru en 1854, à Stuttgart, et le dernier en 1868.

Disons encore, pour ceux qui lisent l'anglais plus volontiers que l'allemand, que les Américains ont commencé, en 1856, à publier à Philadelphie, si ce n'est une traduction complète de l'Encyclopédie, du moins un utile résumé; mais nous craignons que ce long travail ne soit définitivement interrompu.

L. D.

I

HELLENISTES

Hellénistes est le surnom, n'ayant du reste rien d'ironique, que les Grecs de nation donnaient aux étrangers qui adoptaient leurs mœurs, leurs institutions, leur langue ou leurs autres particularités. (Les mots en ίζω, ισμός, etc., dérivés de noms propres, impliquent en général la notion de parti, de secte, de tendance.) Pour nous, dans cet article, ce mot présente un intérêt particulier en ce qu'il a surtout sa place dans l'histoire des mœurs et de la civilisation juives, et, par là, acquiert aussi de l'importance pour l'histoire du christianisme primitif[1].

L'histoire ne s'en tient que trop souvent à la marche extérieure des faits. Il est rare de voir explorer et apprécier à fond le développement intérieur d'une nationalité, duquel, cependant, en fin de compte, dépend à peu près tout le reste. C'est ainsi que l'idée qu'on se fait généralement du sujet qui nous occupe, sans être précisément fausse, est cependant superficielle et incomplète. Pour s'en convaincre, on n'a qu'à jeter un coup

---

[1] Le verbe ἑλληνίζειν, *adopter la langue et les mœurs grecques, vivre à la manière des Grecs*, ne se rencontre pas dans le Nouveau Testament, mais il est tout à fait classique. Voyez, par exemple, Xénoph., *Anab.*, VII, 3, 25; Thucyd., *Bell. Pelop.*, II, 68. Par contre, le substantif Ἑλληνιστής ne se rencontre pas dans les auteurs grecs profanes, mais revient trois fois dans le Nouveau Testament : Act. VI, 1 ; IX, 29 ; XI, 20. Seulement, dans ce dernier endroit, la leçon Ἕλληνας a pour elle le plus grand nombre de manuscrits. C'est à tort que nos traductions ordinaires, dans les trois endroits indiqués, rendent le mot Ἑλληνιστής par « Grec ; » c'est « Juif hélléniste » qu'il faut lire. L. D.

d'œil sur le *Biblisches Realwœrterbuch* (Dictionnaire biblique), de G. B. Winer, sur les commentaires du Nouveau Testament, (ad Act. VI, 1, etc.), et surtout sur les histoires ordinaires du siècle apostolique.

Par suite de la supériorité de la civilisation grecque, l'*hellénisme,* dans le sens que nous avons donné à ce mot — ou, si l'on veut, l'*hellénisation* des nationalités étrangères — avait surgi depuis un temps immémorial et sur une certaine échelle, partout où l'élément grec et l'élément étranger s'étaient trouvés en contact quelque peu intime. C'est ce qui eut lieu, entre autres, en une infinité d'endroits, sur toutes les côtes de la Méditerranée. Mais avec Alexandre le Grand, grâce à de nouveaux principes politiques et à l'emploi de moyens choisis en connaissance de cause, l'hellénisation commença à s'effectuer sur une échelle beaucoup plus vaste. Sous ses successeurs, particulièrement sous les Séleucides et les Ptolémées, elle fut poursuivie systématiquement, et même, au besoin, par la violence.

Le résultat obtenu par tout ce travail, quant au noyau même des peuples hellénisés de l'Asie et de l'Afrique, se manifesta comme des plus chétifs dix siècles plus tard, en présence de l'invasion arabe. La civilisation et la langue grecques n'avaient pu pousser, parmi ces peuples, de racines assez fortes pour résister. Cependant les anciens conquérants n'en avaient pas moins atteint, en leur temps, le but qu'ils s'étaient proposé : la consolidation de leur pouvoir. L'immigration de colons grecs, l'influence de la cour, de l'administration, des institutions militaires, du commerce, de la littérature, la fondation et l'agrandissement d'une infinité de villes, le fait que la population du pays était écartée du foyer de l'activité nationale, tout cela, finalement, opéra plus fortement que l'épée ne l'avait fait, et ce que Rome accomplit plus tard d'une manière plus grande et plus durable, eut aussi lieu ici, et d'autant plus facilement que la population indigène était en grande partie flottante, et que le syncrétisme des religions, bien loin d'empêcher la fusion, la favorisait.

Il y avait aussi, chez les peuples d'origine sémitique, de même

que chez les Grecs, le goût du commerce et des voyages qui alors était devenu le trait dominant de la vie des nations. Les Juifs s'y adonnèrent d'autant plus vivement et plus généralement que, pendant des siècles, ce goût avait été comprimé chez eux par des circonstances politiques et géographiques défavorables, et principalement par une législation fondée tout entière sur l'agriculture et la propriété foncière, et antipathique aux tendances caractéristiques de la nation. Le flot de l'immigration grecque ne tarda pas à rencontrer le flot de l'émigration juive, qui se précipitait aussi sur les jeunes cités macédoniennes. Soit de leur plein gré, attirés par l'appât du gain, soit tansportés en masse par le fait de la politique despotique des souverains, les Juifs se répandirent bien loin par delà ces villes, sur un rayon toujours plus grand. Partout ils prirent pied et vivifièrent le commerce et l'industrie, partout on vit se développer en eux cet esprit inné de spéculation qui estime avant tout la propriété mobilière et facilement réalisable, et qui est demeuré jusqu'à ce jour le trait saillant de leur caractère.

Les deux courants ne se mêlèrent pourtant pas. Cette même législation, dont le peuple juif avait si facilement rejeté le côté matériel, lui avait inculqué avec des principes religieux et moraux si particuliers, et, qu'on ne l'oublie pas, si supérieurs, une telle crainte personnelle de l'étranger, qu'il ne pouvait être question nulle part, pour des Juifs, de se laisser absorber par l'élément grec. Au contraire, quels que fussent d'ailleurs les points de rapprochement et de contact dans la vie, la foi religieuse, dans tout ce qui s'y rapportait, creusait entre les deux nationalités un abîme infranchissable; abîme assez grand, non-seulement pour mettre cette foi à l'abri de toute séduction et de tout danger, et pour conserver aux mœurs leur cachet propre, mais aussi pour exciter et mettre en jeu toutes les mauvaises passions qui divisent les peuples : l'orgueil, la haine, l'amour des querelles.

Cela étant, il est pour nous du plus grand intérêt de savoir en quelle mesure l'élément juif céda ou résista à l'influence étrangère, ou, en d'autres termes, quelles sphères de la vie publique

et privée, quels côtés du caractère national participèrent le plus à l'hellénisation, et s'affaiblirent et se perdirent, quels côtés, d'autre part, conservèrent leur vigueur. C'est la réponse à ces divers points qui nous présentera le tableau du judaïsme hellénistique.

Tout naturellement, il ne saurait s'agir ici des détails de la cuisine et du ménage.

Les arts et les sciences n'étaient point tellement avancés parmi les Juifs qu'ils n'eussent beaucoup à apprendre de l'étranger. Il ne fut sans doute jamais question, parmi eux, d'un esprit guerrier qui, s'inspirant des souvenirs historiques, aurait remué la conscience populaire. Ce qui en existait, se rattachait aux traditions sacrées et aux idées religieuses, et, partant, s'éloignait de la sphère politique ordinaire. En outre, le siècle où l'on se trouvait, ne pouvait manquer d'affaiblir cet esprit. Le commerce, de sa nature, est cosmopolite ; chaque nouveau pas qu'on y faisait, tendait au fond à éloigner de l'esprit de la loi et des prophètes, et cela d'autant mieux que les Juifs s'en rendaient moins compte. En même temps, les deux puissances voisines, jalouses d'étendre leur influence sur le territoire et dans le cœur du peuple juif, placé entre elles, luttaient à l'envi pour lui accorder des avantages matériels. En lui apprenant à recevoir à bras ouverts tout ce qu'on lui présentait, elles tournèrent de plus en plus ses idées vers l'argent et le lucre, et émoussèrent entièrement l'amour-propre national et conservateur, sans parvenir toutefois, il est vrai, à s'attacher la nation par un lien d'affection.

Si le peuple juif n'avait point été si fortement protégé et garanti par sa religion, il eût été, avant tout autre, absorbé par la civilisation et le monde grecs. On en a la meilleure preuve dans l'affectation qu'il apporta à s'approprier les noms grecs, et dans la facilité avec laquelle il sacrifia au génie étranger ce qu'il y a de plus précieux et de plus particulier pour un peuple : la langue. Il en adopta une nouvelle en peu de générations et avec une facilité dont l'histoire aurait peine à citer un second exemple. C'est même ce qui resterait une énigme pour nous, si nous ne savions

la part prépondérante que l'intérêt matériel eut dans cette transformation. Même dans la plus grande partie de la mère patrie, en Palestine, elle n'eut point à lutter contre cette masse inerte dont ordinairement le mérite purement passif est de conserver plus longtemps les vieilles mœurs et le vieux langage. Ce fait linguistique est tellement remarquable en son genre, au point de vue psycologique et historico-littéraire, et il rentre tellement dans le domaine des études théologiques spéciales, que nous lui consacrons un article à part, l'article suivant.

Malgré cet empressement et cette merveilleuse aptitude de la part d'un peuple qui avait été élevé depuis des siècles pour le séparatisme le plus strict, à se trouver chez lui au sein de l'étranger, et à oublier la langue de ses pères, aptitude qui lui est restée à un haut degré jusqu'à ce jour, la foi religieuse, comme nous l'avons dit, maintenait la séparation à un degré plus haut encore. En face de ce phénomène, on ne peut s'empêcher d'éprouver un sentiment de surprise et d'admiration, en voyant comment l'organisation politique et religieuse de la communauté de Jérusalem (cette communauté, après le retour de la captivité, devint peu à peu le centre de la nouvelle vie juive), accomplie avec autant de sagesse que d'énergie, créa une nationalité qui, basée essentiellement sur le séparatisme, mêlait d'une manière intime l'élément politique et religieux, vivait de souvenirs et d'espérance autant que du présent, puisait parfois uniquement sa force dans ces souvenirs et dans cette espérance, et s'en servait pour surmonter l'impuissance du moment sans nul détriment spirituel; nationalité enfin, dont la vitalité ne fut pas même affaiblie par une forte attraction vers le cosmopolitisme, ni anéantie par la perte de la patrie, et qu'aucune révolution ne put atteindre. Nul doute qu'un tel résultat n'eût point été obtenu sans cette tenace austérité connue sous le nom de pharisaïsme, mais qui, la plupart du temps, a été jugée d'une manière partiale et injuste. Un édifice qui dure depuis des milliers d'années et qui s'est montré plus solide même que l'édifice romain, fait l'éloge de l'esprit et de la force des maîtres qui l'ont fondé et élevé. A quelque distance qu'ils fussent de la

patrie, et malgré toutes les séductions de la prospérité et de l'adversité, l'apostasie n'a été chez les Juifs qu'un fait exceptionnel. L'esprit de corps, chez eux, propagea partout et promptement la synagogue (au sein des populations grecques, la synagogue helléniste), qui fut tout à la fois le rempart de l'esprit national et le point de mire de l'antipathie étrangère, et, par là même, conserva au peuple juif son existence particulière dans le monde.

Ici nous abordons le côté de notre sujet par où il devient important pour l'histoire du christianisme, et qui manifeste à l'observateur attentif, aussi clairement qu'on peut le désirer, la haute et providentielle connexion qui existe dans les rapports et les destinées des peuples. La transformation des Juifs hébreux en Juifs hellénistes ne présente pas simplement un intérêt statistique et philologique ; ses conséquences eurent une plus haute et plus vaste portée. Ce n'est pas à la surface bruyante des événements que se prépare l'avenir ; c'est à une profondeur où l'œil ne pénètre pas. Le courant qui doit l'amener au jour se forme dans ce huis clos, bien avant que sa force se manifeste aux yeux de tous. L'hellénisation du peuple juif (par où nous entendons maintenant non plus seulement l'adoption par les Juifs des mœurs et de la langue grecques, mais aussi le fait que dans leur foi et leurs doctrines, ils se rapprochèrent de la population grecque) coïncida avec l'époque où le paganisme, de son côté, s'avançait vers une catastrophe inévitable. L'empire du paganisme sur les esprits était brisé; la science, le doute, la démoralisation, le minaient à l'envi, et là où tout cela ne se rencontrait pas, une superstition insipide, prosaïque et étrangère prenait la place vacante de la conviction religieuse. Beaucoup d'individus cependant ne trouvaient de satisfaction ni dans l'ivresse des sens, ni dans les abstractions de la philosophie, ni dans la fantasmagorie des mystères et des sciences occultes. Souvent il arriva qu'ils prirent le chemin de la synagogue, y apprirent à connaître le Dieu d'Israël, et y puisèrent dans la prière, les chants et les prédications, une édification que vainement, jusque-là, ils avaient cherchée auprès des autels de leurs dieux. Les

femmes surtout, entre les mains de qui se trouvent principalement l'éducation et le bonheur de la famille, fréquentèrent bientôt, et en grand nombre, des exercices de culte à côté desquels la Grèce n'avait rien de semblable à mettre. Personne n'était empêché d'y prendre part; les relations de la vie civile et du commerce avaient rapproché les nationalités; d'étroits rapports pouvaient même s'établir par des liaisons de famille, en sorte que, en observant certaines règles générales quant aux habitudes religieuses et domestiques, on en venait de part et d'autre, sans obstacles particuliers, à se rapprocher d'une manière bienfaisante.

Ce fut ainsi que le judaïsme hellénistique fraya la voie, sur une grande échelle, à une connaissance meilleure de la religion au milieu d'une population païenne.

D'un autre côté, le développement particulier qu'il devait subir dans un milieu étranger, n'eut pas, en retour, une influence insignifiante sur les éléments fondamentaux du judaïsme lui-même. Déjà, d'une manière générale, on peut dire qu'au sein des villes commerçantes et populeuses, dans la confusion des langues et le bruit des affaires, où tout ce qui était national et particulier était en quelque façon relégué dans les étroites limites du jour, de l'heure et du lieu; où dominaient, d'ailleurs, exclusivement les affaires communes et les rapports communs; où, pour ainsi dire, un courant d'air plus vif dispersait les lourdes vapeurs des préjugés étroits et locaux, — les Juifs durent en venir peu à peu à juger moins défavorablement ce qui était étranger, à reconnaître ce qui était commun à l'humanité, et à attacher moins de valeur à certains détails de leur monothéisme, sans cependant le mettre en péril, et tout en continuant à le considérer comme leur vrai bien national, leur trésor distinctif. En effet, on ne doit pas oublier qu'à distance de Jérusalem, partout où les pélerinages au temple ne pouvaient se renouveler assez souvent pour chacun en particulier, le culte public juif ne consistait que dans les exercices mentionnés ci-dessus, et que les sacrifices n'avaient pas lieu. Cette partie du culte devait donc, dans la conscience des hommes réfléchis, perdre de

son importance, même à leur insu. Aussi, lorsqu'ils visitaient le sanctuaire, à l'occasion des fêtes, et qu'elle leur apparaissait dans son éclat, ou lorsqu'ils étudiaient la loi, elle excitait le sentiment national ou faisait sur l'esprit telle autre impression, plutôt qu'elle n'éveillait l'idée d'un *opus operatum* mécanique, comme cela arrivait par la répétition quotidienne, que la masse inintelligente finissait par considérer comme la religion même.

L'Helléniste se débarrassait ainsi de plus en plus, sans le vouloir et sans le savoir, des liens et des formes des ordonnances pharisaïco-lévitiques. Il avait des prédicateurs et pas de prêtres, et cette modification ne résultait nullement d'une critique haineuse ou d'une indifférence équivoque : elle était la conséquence naturelle des circonstances. Nous ne voulons pas dire par là que les Juifs de langue grecque fussent tous, de la même manière, élevés au dessus des vues exclusives des Juifs hébreux. Nous avons la preuve du contraire dans les Actes des apôtres. En général, cependant, la marche de la propagation de l'Évangile démontre précisément de quel puissant secours lui furent les circonstances que nous venons de décrire. Déjà dans la bouche de Jésus, l'Évangile, établissant une distinction entre ce qui est essentiel ou non dans la religion, mettait en opposition les sacrifices et la miséricorde (Matth. IX, 13; XII, 7), l'adoration sur Garizim ou Sion et l'adoration en esprit et en vérité (Jean IV, 21). L'Évangile reconnaissait la vraie foi aussi en dehors d'Israël (Matth. VIII, 10, etc.), et apportait un salut destiné à toutes les nations. Toutes choses qui, pour le moins, devaient être plus compréhensibles à l'Helléniste, si même de prime abord il ne se sentait pas amené à les accepter. Ceux des disciples, qui furent les porteurs éloquents de cette partie du message, étaient tous Hellénistes, et c'est parmi les Hellénistes que leur prédication trouva le terrain le plus favorable.

En Palestine, où le Juif se sentait chez lui et voulait être son propre maître, le païen, sous quelque forme qu'il se présentât, était doublement mal venu ; sa seule qualité d'étranger lui valait déjà les épithètes de « *pécheur,* » « *impie,* » « *injuste.* » Le préjugé national était la source d'une appréciation morale exagérée de

soi-même, et qui créait en même temps une prédisposition contre l'Évangile. Hors de son pays, le Juif avait le sentiment que c'était lui qui était l'étranger, et cela seul suffisait à lui faire accepter le voisinage d'autrui. Il se familiarisait avec l'idée qu'il y a place dans le monde pour toute espèce de gens, ce qui ne pouvait rester sans fruit dans la nouvelle sphère religieuse où la *paroi mitoyenne* (Éph. II, 14) devait tomber, et où un grand renouvellement de l'humanité devait avoir lieu. A Jérusalem, beaucoup ne voulurent pas d'un Évangile qu'ils auraient dû posséder en commun avec des incirconcis; à Antioche, on avait depuis longtemps en commun avec eux non-seulement le marché, mais en quelque sorte aussi la synagogue. La profondeur de l'abîme qui séparait les deux éléments du peuple juif, lorsque l'Église fut fondée, est suffisamment établie par le fait que déjà là où il en est fait mention pour la première fois (Act. VI), il est question d'un désagréable conflit, dont un intérêt extérieur et futile fut évidemment l'occasion, mais dont la véritable cause se trouvait dans l'opposition nationale.

Nous devons laisser à l'exégèse le soin de mettre en œuvre, pour une intelligence plus précise des récits et du texte du Nouveau Testament, les idées que nous venons de développer.

II

IDIOME HELLÉNISTIQUE.

Idiome ou *langue hellénistique* est le nom donné communément au dialecte dont se servaient les Juifs qui vivaient parmi les Grecs ou entretenaient des relations suivies avec eux. Ou bien, si l'on aime mieux, l'idiome hellénistique est cette forme particulière de la langue grecque qui prit naissance dans la bouche de l'Orient sémitique, lorsque les deux sphères de la vie juive et de la vie grecque entrèrent en contact et se pénétrèrent l'une l'autre. La première de ces définitions, quoique plus restreinte et même insuffisante historiquement, nous suffit, parce que nous ne connaissons cet idiome que par le cercle étroit du judaïsme, et que l'intérêt que nous y prenons, se rattache précisément à ce cercle.

Cet intérêt n'est pas ici, comme autre part, un intérêt purement philologique, qui s'épuise en considérations et règles grammaticales et syntaxiques. Il n'est pas non plus simplement psycologique, épiant, dans le travail de l'esprit humain, comment il s'efforce de revêtir de formes nouvelles et étrangères, des notions acquises depuis longtemps et profondément enracinées ; comment, par suite de la liaison intime entre la pensée et la parole, il se prête lui-même à une transformation, moitié par force, moitié de plein gré. Sous ce rapport, des phénomènes semblables se retrouvent partout sur le chemin du philologue et de l'historien, et l'influence que par sa richesse en idées nouvelles une conviction religieuse conquérante et pleine de vitalité peut exercer sur une langue qui n'y est pas préparée, est un fait trop commun sur la route du christianisme, pour qu'elle nous apparaisse comme relevant exclusivement de notre présent sujet.

Mais ce qui donne à celui-ci de l'importance, c'est la considération que le mélange des deux éléments, l'esprit juif et la langue grecque (tantôt nous caractériserons ce mélange d'une manière plus précise), a créé, en partie indirectement, par ses rapports avec les derniers développements du judaïsme avant Jésus-Christ, en partie directement par la bouche et la plume des apôtres de Jésus, la forme sous laquelle l'Évangile est parvenu à la connaissance de la plus grande partie du monde ; forme qui, en conséquence, doit en fournir l'intelligence bien au delà des limites du temps et du lieu de sa naissance, et dans une mesure qui ne peut que grandir incessamment. C'est ainsi qu'une chose extérieure en elle-même a été mise en connexion avec les trésors les plus sacrés et les plus élevés de la pensée humaine, non-seulement de manière à lui attirer une plus grande attention, et à lui donner de la signification même pour la théologie, mais aussi à l'entraîner, du moins en passant, dans les disputes de parti inséparables de cette dernière.

D'après l'article précédent, il a dû devenir évident pour nos lecteurs que les Juifs n'ont nullement fait connaissance avec la langue grecque par la voie de l'éducation, de l'école, ou des études littéraires, comme c'était par exemple le cas chez les Romains, mais par le contact immédiat de le vie pratique, par les rapports commerciaux et d'autres circonstances semblables. Pour ceux qui sont dans ce cas, la grande affaire n'est pas de pénétrer dans ce que l'esprit de la langue étrangère a de caractéristique, ni de se procurer, par la littérature de cette langue, une intelligence plus profonde de l'élément étranger. L'essentiel, pour eux, est de pouvoir se faire comprendre dans la vie ordinaire, d'amasser une provision de mots assez grande pour suffire aux besoins des rapports matériels et sociaux sans intermédiaire, et d'acquérir la faculté de s'exprimer nécessaire ; toutes choses où il s'agit moins de la correction de l'expression que de formuler clairement sa pensée, moins de la forme que de la chose. Il ne faut pas oublier, non plus, que précisément la partie de la population avec laquelle s'établissent naturellement, dès l'abord, de tels rapports, ne se distingue généralement pas elle-même

par une éducation scientifique ou littéraire, mais que, ayant l'esprit dirigé vers des buts pratiques, elle ne se formalise point de l'imperfection d'un moyen de communication créé grossièrement et rapidement, et n'a pas d'intérêt moral à coopérer à son amélioration.

A cela s'ajoutent encore deux autres circonstances importantes.

Ce fut de la manière indiquée et, paraît-il, avec une étonnante facilité, que les Juifs apprirent la nouvelle langue, soit dans les villes de commerce grecques, soit en Palestine même, dans leurs nombreux rapports avec la domination macédonienne; mais ils désapprirent en même temps, du moins à l'étranger, tout aussi rapidement leur langue maternelle, ou y renoncèrent peu à peu, même dans le sein de la famille, précisément pour arriver à posséder le grec d'autant mieux. La deuxième et la troisième génération, ainsi que tous les colons venus plus tard qui avaient déjà devant eux, dans leurs parents ou des personnes de même race, une communauté constituée et parlant la nouvelle langue, n'avaient donc plus à apprendre des Grecs, mais trouvaient dans leur entourage naturel toute l'instruction dont ils avaient besoin. Cela même contribua à perpétuer et à fixer au milieu d'eux les imperfections de langage qui, par la force des choses et accidentellement, avaient surgi dès l'abord, puisque maintenant c'étaient des Juifs, et non des Grecs, qui étaient les premiers maîtres des nouveaux élèves.

Que dans des temps plus récents, des Juifs cultivés et savants aient puisé à une source beaucoup plus pure, et cherché à s'approprier la langue classique, c'est ce qui n'entre nullement ici en ligne de compte, un Josèphe, un Philon, et plusieurs auteurs chrétiens des premiers siècles appartenant à la même catégorie, n'étant rangés par personne parmi les représentants de l'idiome hellénistique qui nous occupe en ce moment.

N'allons pas plus loin sans rendre attentif à une circonstance qui, ci-devant, n'a été que très imparfaitement appréciée, et dont l'ignorance a conduit à beaucoup d'erreurs dans l'examen des faits dont il est ici question. Juste au moment où le mélange des

peuples commençait à prendre des proportions plus grandioses, à la suite des bouleversements amenés par Alexandre, et surtout par ce bouleversement même, la langue grecque, que les Juifs devaient ou voulaient apprendre, passa par une transformation intérieure. Elle subit même un changement d'une durée assez longue et d'une portée assez grande pour éveiller l'attention des penseurs et occasionner des études d'où sortit, pour la première fois dans l'histoire littéraire, la science philologique.

Cette transformation fut d'une nature multiple.

Le fait sur lequel il y a le moins lieu d'appuyer, c'est que la langue grecque, par suite du développement subit et prodigieux de son horizon géographique, s'accrut d'une quantité de vocables étrangers : mots égyptiens, persans, sémitiques; noms d'animaux, de plantes, de produits bruts et manufacturés, d'ustensiles et de mainte institution de la vie publique ou privée. Cela n'a ordinairement d'influence sur une langue qu'à un faible degré, à moins de devenir, comme dans l'allemand, une habitude non motivée, un abus.

Ce qui réclame davantage notre attention, c'est que le nouvel ordre politique créa de grands royaumes, et, en conséquence, s'il n'anéantit point les habitiudes bornées des Etats de roitelets et de la politique bourgeoise, les repoussa du moins à l'arrière-plan, et fit que les idiomes locaux et les dialectes se fondirent en une seule et commune langue universelle grecque, comme c'est le cas partout où la conscience nationale, soit peu à peu, soit à la suite d'un événement puissant, remporte la victoire sur les tendances étroites du particularisme. Sans doute, l'homme du peuple aura continué à parler attique à Athènes, dorique à Sparte, ionique à Halicarnasse, tout comme maintenant les Suisses et les Holsteinois persévèrent à parler des idiomes du haut ou du bas allemand; mais on se rapprocha réciproquement sur un terrain moyen, surtout dans les nouvelles villes où la population n'avait pas une même origine. Finalement ce rapprochement eut lieu aussi dans la littérature, qui prit une influence croissante et qui arriva en même temps à la conscience d'être une littérature universelle. Vu la supériorité connue de

l'esprit athénien, peut-être aussi par suite d'une certaine attraction qui se faisait sentir et grandissait depuis longtemps déjà, cette langue vulgaire, ou mieux cette langue *commune* (ἡ κοινή), s'édifiait sur la base du dialecte attique ; de même que, par diverses causes, en Allemagne, le dialecte saxon, en France celui qui s'était développé entre la Seine et la Loire, devinrent prépondérants et remportèrent la victoire.

Mais dans la même mesure qu'elle devint commune, se dépouillant ainsi de ce qu'elle avait de local, elle se mélangea : troisième caractère que nous avons à faire ressortir. Elle admit dans son sein un fonds de diverse origine locale, ou bien, en conformité d'autres modes de formation, se créa de nouveaux éléments, inconnus auparavant. Nous savons, en partie par les anciens grammairiens eux-mêmes, qu'il en fut ainsi et comment il en fut ainsi. Ils enregistrent les phénomènes particuliers sous diverses rubriques, ou par ordre alphabétique, ou encore, dans l'occasion, en présentant leurs critiques, et nos bons dictionnaires grecs, surtout ceux du Nouveau Testament, accueillent aujourd'hui soigneusement ces notices. Il se produisit de nouvelles formes d'inflexion, surtout dans les verbes ; les substantifs changèrent leur genre ; certaines désinences caractéristiques, dans la formation des mots, commencèrent à dominer ou à être échangées pour d'autres ; des radicaux perdus reparurent, et des radicaux usités furent remplacés par des dérivés ; des mots connus prirent une nouvelle acception ; des expressions figurées, appartenant auparavant au style relevé, devinrent bien commun du langage familier. Par contre, des expressions vulgaires eurent l'honneur d'arriver au droit de bourgeoisie littéraire ; de nouvelles conceptions, et plus encore la force vitale d'une langue qui était en train de devenir le ciment de toute la future bourgeoisie universelle si seulement la nation elle-même avait emboîté le même pas, créèrent continuellement de nouveaux mots, aussi pittoresques et expressifs dans leur composition, que riches et populaires par leur vigueur et leur caractère naturel.

Beaucoup de choses que nous rencontrons pour la première fois dans les monuments de l'époque macédonienne, sont peut-

être plus anciennes, mais elles furent alors tirées de l'obscurité de la langue populaire, partout plus riche que celle de la légitimité classique, ou bien d'une province éloignée, et portées dans les foyers mêmes de la nouvelle civilisation métropolitaine.

Cette dernière remarque nous fait faire un nouveau pas.

C'est précisément la race grecque restée, comparativement, le plus en arrière sous le rapport intellectuel, qui, par Alexandre, parvint au pouvoir. En même temps, elle se répandit le plus par suite d'intérêts et de priviléges militaires et administratifs, et acquit l'influence la plus considérable. C'est donc avec raison qu'on a signalé une teinte macédonienne dans le grec moderne. Athènes pouvait bien encore être fière de l'éclat de ses écoles, et les princes syracusains avoir pour poëte de cour un poëte de langue dorienne, mais il n'y a pas de doute que c'étaient Pydna, Pergame, Antioche, et surtout Alexandrie, qui donnaient le ton non-seulement aux mœurs et au caractère du peuple grec, mais aussi et surtout à sa langue. A Alexandrie principalement, toutes les forces vives de la culture sociale, du commerce, de l'art, de la science et de la littérature, s'unirent pour fonder une domination intellectuelle qui se maintint jusqu'au moment où le centre de gravité de l'ancienne civilisation, affaiblie et tirant à sa fin, dut être transféré à Byzance, dans le voisinage des barbares, ces soutiens de l'avenir. C'est donc à juste titre qu'on parle d'un dialecte alexandrin ; ce dialecte, du reste, fut moins celui de la littérature que d'une société qui n'était pas précisément la plus civilisée. Nous le connaissons principalement par les manuscrits du Nouveau Testament qui ont été faits à Alexandrie. Plusieurs même des critiques les plus récents soutiennent que c'est réellement la langue dans laquelle les apôtres ont écrit. Si cette manière de voir était parfaitement établie, on devrait admettre de plus que la forme grammaticale actuelle du texte imprimé du Nouveau Testament, date d'une époque plus récente. alors que la civilisation alexandrine et son influence furent détruites par les Arabes, que Byzance était devenue le centre de la vie littéraire comme de la vie religieuse, et que les formes mêmes du langage commençaient déjà à devenir conventionnelles, parce

que, dans la bouche du peuple, elles marchaient vers une prompte et inévitable corruption.

Nous ne pourrions entrer plus avant dans ces recherches, sans nous écarter trop de notre sujet, et, en outre, elles ne nous feraient connaître que des faits extérieurs. Il est plus important pour nous de pénétrer jusqu'au centre et à l'esprit de la chose, et surtout de voir ce que devint la langue grecque entre les mains des Orientaux, principalement dans le domaine religieux.

Nous rencontrons immédiatement un fait d'une grande portée. Il est notoire que le livre de la loi mosaïque a été traduit en grec, à Alexandrie, dès avant le règne du savant Ptolémée [1], à une époque donc où florissait une génération juive dont les pères immédiats avaient été les premiers qui durent s'accommoder à parler grec. L'histoire de cette traduction ne nous est, il est vrai, parvenue que fort entourée de légendes; mais à coup sûr nous ne nous trompons pas si nous en faisons remonter l'origine à un besoin religieux qui se fit sentir, et non exclusivement à un caprice littéraire de souverain, comme on représeute ordinairement la chose. Le souverain a pu veiller à la coopération de littérateurs grecs; patron avoué de la communauté juive et de ses rabbins, il a pu admettre dans sa bibliothèque un exemplaire dédicatoire que des Juifs, en sujets fidèles, vinrent déposer à ses pieds : mais avec tout cela, que l'histoire peut admettre, il n'en est pas moins vrai que le merveilleux qui pénètre jusqu'au cœur l'histoire de la traduction des Septante, indique plutôt une origine tenue par l'Église pour sacrée qu'une origine de nature à intéresser seulement le savant de bibliothèque.

Quoi qu'il en soit, le premier coup d'œil jeté dans cette Bible juive alexandrine montre avec quelle faible connaissance de la langue grecque la traduction des livres de Moïse fut entreprise. Les autres livres historiques et prophétiques, traduits dans le cours d'une période qui n'est plus déterminable aujourd'hui, sont,

---

[1] Ptolémée Philadelphe monta sur le trône d'Égypte en 285, et monrut en 247 avant Jésus-Christ. C'est à ce roi qu'on attribue ordinairement d'avoir fait faire la traduction des Septante. L. D.

en général, à la même hauteur scientifique, quoique présentant de sensibles variations de teinte. Il ne s'agit naturellement pas, ici, des méprises causées par l'herméneutique fautive des traducteurs, ni des défectuosités du texte qu'ils ont suivi ; mais bien des exemples innombrables d'expressions grecques détournées de leur sens, de constructions hébraïques où un lecteur en possession de l'hébreu peut seul se reconnaître. Pour beaucoup d'expressions de la vie religieuse et ecclésiastique, sans parler de la vie économique et politique, les expressions grecques équivalentes manquaient réellement. Pour beaucoup d'autres, elles manquaient à des traducteurs complétement illettrés, qui n'avaient à leur disposition que le matériel de la langue du marché et de la bourse. Aussi prirent-ils alors sans hésiter ce qui, dans la vie, était l'équivalent, sans tenir compte de l'usage réel de la langue ; à peu près comme si aujourd'hui un élève de langue allemande, pour écrire du français, prenait dans son dictionnaire la première expression venue, pour n'importe quel rapport des mots.

Nous connaissons depuis longtemps par la Bible cette manière de traduire, et nous ne nous heurtons plus, dans beaucoup de cas, à la phrase hébraïque. Mais que devait penser un Grec quand il entendait, par exemple, les expressions : *Toute chair, semence, piège, païens, fruit des reins, cœur droit, calice, langue, bouche d'épée, lèvres de la mer, chercher l'âme, oint, marcher, s'endormir, souillé, susciter semence, regarder à l'apparence*, etc., etc. ? L'auditeur juif était dans une meilleure position sous ce rapport, car, après comme avant, tout cela était le langage cher à son cœur, puisque c'était le langage familier à sa nation aussi bien qu'à la synagogue. Les particules, qui sont partout la chose la plus difficile dans l'étude d'une langue, ne lui causaient pas de peine, car elles restaient tout à fait hébraïques ; le serment continue à se revêtir de la formule conditionnelle elliptique ; la copule universelle [ו] remplit aussi sous sa nouvelle forme [καί], ses diverses fonctions ; l'état construit sert à exprimer ses rapports accoutumés. Le discours indirect, la construction participiale, la parenthèse, la subordi-

nation des phrases, les distinctions subtiles dans le sens des prépositions, suivant les cas qu'elles régissent, des conjonctions et des modes (autant de choses où suent nos élèves de troisième), tout cela disparaissait pour faire place à la construction claire, unie et naïvement élémentaire de l'Ancien Testament.

Pour les Juifs eux-mêmes, une telle théorie et pratique de la traduction fut sans doute un bienfait d'une valeur inestimable, et que l'histoire n'a pas encore suffisamment apprécié. Il n'y a que celui qui l'a vu ou expérimenté lui-même, qui sache tout ce qui est en jeu quand un peuple, ou même seulement un individu, perd sa langue maternelle, ou qu'elle lui est gâtée par un mélange. Nous voudrions même affirmer que la formation de la langue biblique judaïco-grecque était la première et la plus indispensable condition pour l'efficacité future et permanente de l'enseignement religieux déposé dans l'Ancien Testament et propagé dans les écoles. L'esprit hébraïque y dominait si complétement la forme grecque, qu'encore aujourd'hui, à nous autres étrangers, la traduction des Septante ne devient souvent intelligible qu'en nous reportant à l'original.

Ce qui d'abord avait été, de la manière que nous avons décrite, l'effet de circonstances naturelles, non de l'intention et de la réflexion, mais plutôt du manque de goût et de savoir, devint bientôt une cause qui coopéra à la face future des choses. Qu'une traduction littérale se montre toujours un peu dépendante de l'original, même dans sa forme, cela va de soi ; mais que la littérature plus récente et qui crée librement, conserve presque intégralement cette même forme, c'est ce qui doit être attribué principalement à l'influence de cette traduction. La Bible alexandrine devint en quelque sorte, pour les Juifs hellénistes, ce que plus tard le Coran fut pour les Arabes ou l'œuvre de Luther pour les Allemands ; et cela d'autant plus aisément que la littérature nommée plus particulièrement hellénistique, est essentiellement religieuse.

Nous rencontrons pourtant dans son domaine des nuances très différentes et nous devons nous rendre compte des causes qui les ont produites. Ces causes sont multiples.

La première consiste en ce que tous les auteurs ne possédaient pas la même éducation préalable en fait de langues. Parmi les Juifs, cela va sans dire, les uns étaient plus capables, les autres moins, soit que la nature les eût moins bien doués, soit qu'ils eussent moins cherché ou moins rencontré les occasions et les moyens de se procurer une meilleure connaissance de la langue à laquelle ils devaient recourir. Sans nous arrêter aux simples traductions que nous possédons encore parmi les apocryphes de l'Ancien Testament, nous ne serons pas surpris si les contes, tantôt pieux, tantôt niais, de la même collection, portent le caractère du dialecte hellénistique le plus vulgaire, savoir, de celui qui était le plus naturel au cercle dont ces écrits émanaient et auquel ils étaient destinés; tandis que, par exemple, le spirituel auteur du livre de la Sagesse, sans se dépouiller du coloris général d'un style biblique et hébraïque, s'est considérablement rapproché du génie grec par la richesse de son vocabulaire, par les allures plus libres de sa construction, par la longueur de ses tirades poëtico-philosophiques, et par un enchaînement plus ferme des idées.

Si nous passons aux apôtres et à leurs contemporains et compagnons d'œuvre, personne sans doute ne niera plus aujourd'hui la différence frappante qu'il y a dans le style des divers livres du Nouveau Testament. Nous n'avons pas besoin, pour rendre la démonstration plus facile, de comparer les deux extrêmes : l'Épître aux Hébreux et l'Apocalypse; celle-là à laquelle Origène décernait déjà la palme pour le grec; celle-ci, ouvrage entièrement conçu à l'hébraïque, et qui jusques dans les mystères de ses nombres n'est explicable que comme ayant été pensé en hébreu. Tous les autres écrits qui appartiennent ici, donnent matière à un semblable jugement. Matthieu diffère de Luc; celui-ci a écrit autrement que Jean ; l'esprit de Paul se crée une forme de langage particulière; et, à défaut de toute tradition, le premier coup d'œil suffirait, par exemple, pour attribuer la première Épître de Jean à l'auteur du quatrième Évangile.

Si nous cherchons de plus près encore en quoi consistent les particularités qui viennent d'être mentionnées, nous arrivons à

une seconde cause de variations dans l'idiome hellénistique. Le noyau d'une langue est toujours formé des mots dont elle se compose. Ce sont, pour ainsi dire, les os de son corps ; la grammaire crée les parties molles; la syntaxe se réserve d'apporter l'activité des nerfs et le mouvement. Déjà il se fait, quant au matériel de la langue hellénistique, un changement insensible. D'une part, il marche de pair, dans son développement, avec la transformation successive de la langue hébraïque; d'autre part, il s'enrichit à une source purement grecque. Nous n'avons pas besoin de nous arrêter à ce dernier fait. Tout naturellement, les connaissances s'augmentèrent et se complétèrent sous ce rapport; aussi rencontrons-nous dans le Nouveau Testament des expressions exactes et bien choisies dont les anciens traducteurs alexandrins n'avaient pas encore fait usage, ou bien encore des expressions formées plutôt par analogie hellénistique qu'hébraïque. Luc, et même l'apôtre saint Jacques, nous offrent ici des exemples intéressants. Mais l'esprit de l'éducation palestinienne réagissait aussi continuellement sur la langue. A l'ancien hébreu classique s'était substitué un idiome façonné davantage d'après l'araméen, et qui apportait avec lui non-seulement des idiotismes grammaticaux, mais aussi des expressions particulières et des tropes étrangers à l'Ancien Testament. Par exemple : *Goûter la mort; remettre les péchés; lier, délier les péchés; la chair et le sang; le siècle présent; le siècle à venir; possédés; puissances, actes de puissance* (miracles), et d'autres mots semblables de la scolastique théologique. On peut citer encore : *Transporter des montagnes, faire passer un chameau par le trou d'une aiguille*, et d'autres manières de parler figurées familières aux Hellénistes des générations plus récentes, et qui furent rapportées par eux de Palestine.

Bien plus, outre ces aramaïsmes récents, l'époque du Nouveau Testament connaît des manières de parler hébraïques dont les racines, quoique très anciennes, se généralisent seulement alors dans des significations, des formes et des tournures dérivées; par exemple : *Chemin* (pour secte, parti); *entrailles* (pour compassion), et le verbe qui en est formé; *esprits impurs*, et beaucoup d'autres.

Mais infiniment plus importante que les deux sources indiquées du changement dans le matériel de la langue, est l'influence de l'esprit chrétien et des idées qu'il développe. Ces idées se cherchèrent, avec plus ou moins de succès, une expression adéquate dans le vocabulaire grec, non-seulement pour elles-mêmes et pour les notions primitives et radicales de la nouvelle sphère où se mouvait la vie, mais aussi, avec une diversité infinie, pour les besoins de la vie commune, pour la prédication morale et la réflexion théologique, en exploitant et en mettant au jour les richesses de la langue grecque, qui s'ouvraient volontiers à l'esprit puissant et riche du christianisme. Des centaines d'expressions importantes, profondément significatives et de grande portée, qui maintenant ont droit de bourgeoisie dans toutes les langues modernes, se présentent là pour la première fois, créées par les premiers disciples hellénistes, tantôt dans une occasion, tantôt dans une autre, presque à leur insu, parfois par force, pour sortir d'embarras, parfois le résultat d'une comparaison, accompagnées peut-être, dans l'origine, d'uno explication nécessaire, mais déjà usitées dans les documents chrétiens les plus anciens. Nous mentionnerons les mots : *Foi, grâce, œuvre, Église, mystère, esprit et chair, spirituel, rédemption, saints, Sauveur, apôtre, nouvelle naissance, Évangile, justifier, sauver, édifier, réveiller,* et une infinité d'autres. Les dictionnaires du Nouveau Testament présentent à chaque page des preuves de ce que nous avançons. Bref, l'idiome hellénistique avait été servilement traducteur dans la période et la sphère juives; dans la période chrétienne, il devint un idiome qui, sans renier son berceau, fut cependant librement créateur.

Après ce que nous avons dit en commençant, nous n'avons nulle intention d'en venir à des détails purementgrammaticaux; sinon nous pourrions rappeler l'inhabileté grammaticale de l'Apocalypse et de maints passages parrallèles des Évangiles synoptiques. Cette partie des recherches dépend d'ailleurs beaucoup trop de l'état de la critique du texte.

Finalement, en ce qui concerne les éléments plus intellectuels de l'art de parler, il n'est pas difficile de démontrer que les

divers écrivains du Nouveau Testament les manient très différemment. Dans Jean, par exemple, qui, pour le choix de ses expressions, ne se trouve nullement sur la ligne d'un hellénisme grossier, que la construction est hébraïque ! que l'enchaînement des idées est simple, si toutefois on peut parler d'un enchaînement là où, à vrai dire, il n'y a qu'une juxtaposition de sentences, et où l'analyse théologique seule, et non l'analyse syntaxique, peut démontrer une intime connexion ! On ne saurait retrouver le génie du grec dans ces éternels καί et οὖν. De quelle manière différente s'enchaînent les idées dans les périodes de l'Épître aux Hébreux, dans le prologue de Luc, et dans certains discours de la seconde partie des Actes des apôtres !

Dans la langue de Paul, on distingue clairement deux courants de la pensée en lutte avec un matériel qui ne suffit pas à l'exprimer : la dialectique juive, avec ses syllogismes inachevés, ses intercalations de citations, et tout ce qui peut rendre obscure la parole et nuire à l'agrément de la phrase; et, à côté de cette dialectique, la rhétorique entraînante du cœur, l'onde pure de la nouvelle source de vie, qui réfléchit la richesse intérieure de vues et de sentiments dans la richesse extérieure des synonymes et des figures.

Il semblera peut-être à maint lecteur que nous nous sommes écarté de notre but. En effet, ailleurs, dans les livres où il est traité de l'idiome hellénistique, on trouve amoncelé un matériel plus ou moins riche d'observations philologiques, les unes lexicographiques, les autres grammaticales. Elles ont l'air d'être très savantes et très variées, il est vrai; mais, sous cette forme, elles ne témoignent cependant pas autre chose que de leur existence, et ne rendent pas compte de leur rapport avec l'histoire spirituelle du peuple auquel nous les devons. C'est donc intentionnellement qu'ici nous avons pris une autre voie; et, précisément à cause des étroites limites dans lesquelles devait se mouvoir notre exposé, nous avons supposé le côté matériel connu de chaque lecteur instruit de la Bible (d'autant plus qu'on peut s'en procurer presque tout le détail dans des ouvrages écrits en langue allemande), pour ménager et faciliter, par des points de vue

généraux, l'intelligence historico-psycologique du fait, en faisant connaître en gros et dans leur ensemble ses développements. Car la masse des détails est pour beaucoup de lecteurs un embarras, et, à mettre les choses au mieux, elle laisse encore aux amateurs à faire le principal travail. Les éléments matériels d'une science qui comprend pour ainsi dire tous les mots et toutes les formes d'une langue, n'appartiennent pas à un ouvrage comme celui-ci, mais à des écrits spéciaux.

Je terminerai en présentant encore quelques remarques critiques et historiques.

Qu'à l'époque de la renaissance et de la Réformation le savoir philologique n'ait pas immédiatement été en état de juger des rapports extérieurs et intérieurs des choses qui viennent d'être exposées, cela ne surprendra personne. Cependant, ce qui mérite d'être mentionné, c'est que des hommes d'une éducation classique, comme Henri Étienne et Théodore de Bèze, étaient dans la bonne voie pour saisir, d'une manière exacte, la propriété caractéristique du style du Nouveau Testament, mais qu'ils ne donnèrent pas à leurs recherches assez d'étendue, de cohésion et de fini, pour fixer victorieusement à cet égard l'opinion publique. Les opinions étaient encore flottantes et indécises lorsque, dans la première moitié du dix-septième siècle, un intérêt théologique mal compris fit reprendre sérieusement les recherches. Malheureusement, elles furent faites avec partialité, et ne portèrent, quant à la matière, que sur des faits extérieurs. Il en résulta que la question fut jugée, non point sur le terrain historique, mais sur celui d'une formule dogmatique sans valeur. C'est-à-dire qu'alors commença l'interminable dispute sur les hébraïsmes du Nouveau Testament, qui ne s'éleva point à des principes et à des aperçus généraux, excepté quant à la question de savoir quel style on devait attribuer au Saint-Esprit, et la réponse : En fait de classicité, faut-il donc le placer au-dessous des écrivains profanes?

On s'efforça principalement de prouver que certaines phrases et expressions avaient leurs analogues dans l'Ancien Testament, ou bien avaient droit à revendiquer la bourgeoisie grecque,

puisqu'on les retrouvait dans tel passage prétendûment parallèle d'un auteur profane.

Des deux côtés, le travail se poursuivit d'une manière presque tout-à-fait mécanique; on ne s'appliqua que rarement à rassembler les analogies, et plus rarement encore on rechercha les conditions naturelles de la formation d'une langue. En revanche, on voulut d'autant plus souvent que le jugement fût porté d'après des recueils où se trouvaient entassés dans l'ordre des textes du Nouveau Testament, mais sans autre méthode, des passages tirés parfois d'un seul auteur hellénique, voire même d'un poëte.

L'histoire de cette querelle assez triste et en somme passablement stérile qui dura plus d'un siècle, se trouve dans : Morus, *Acroas hermen.*, 1797, tome I; Planck, *Introduction à la théologie*, tome II, page 42, etc.; Winer, *Grammaire de l'idiome du Nouveau Testament* (l'Introduction); Stange, *Symmikta*, tome II; Eichstædt, *Programme de Jéna* de 1845, etc.

Nous n'en dirons pas davantage sur cette question; mais nous ferons remarquer que la seule circonstance que les discussions se rapportaient presque exclusivement au Nouveau Testament, tandis que l'Ancien était presque complétement négligé, suffit pour démontrer qu'on n'était pas dans la voie pour arriver à la vérité.

Beaucoup de théologiens possédant une solide éducation philologique ont jeté par leurs travaux une vive lumière sur le sujet, et leurs études approfondies, grammaticales et lexicologiques, ont été utilisées dans tous les meilleurs commentaires du Nouveau Testament, sans distinction d'école. Parmi ces théologiens, il nous suffira de nommer : J. F. Fischer, J. F. Schleusner, C. G. Bretschneider, H. Planck, G. B. Winer, Christ. Abr. Wahl, Ch. G. Wilke, J. A. H. Tittmann et Ch. Ghf. Gersdorf. Mais nonobstant les progrès accomplis, il faut reconnaître que, malheureusement, encore aujourd'hui, le terrain de l'hellénisme avant Jésus-Christ est relativement peu cultivé. Quelques ouvrages exégétiques sur les livres apocryphes, de même que l'ouvrage de H. W. J. Thiersch, *De Pentateuchi versione*

Alexandr. libri tres (Erlang., 1840), fournissent des matériaux qui méritent notre reconnaissance. Mais une grammaire du grec hellénistique nous manque encore complétement, et le dictionnaire, même dans sa forme la plus récente (Schleusner, *Thesaurus,* 1820), n'est guère plus qu'une concordance qui nous aide sans doute à découvrir les nombreuses méprises exégétiques des Septante, mais qui ne permet pas de pénétrer bien avant dans la nature du matériel lexique[1].

Pour la littérature complète sur cette matière, voir mon *Histoire des saints écrits du Nouveau Testament,* 2e édition (Brunswick, 1853), § 41 et suivants.

---

[1] C.-A. Wahl a aussi publié un volume qui mérite d'être mentionné ici : c'est sa *Clavis librorum Veteris Testamenti apocryphorum philologica.* Lipsiæ, 1853. L. D.

SYNONYMES

DU

NOUVEAU TESTAMENT

§ 1. — Ἐκκλησία, συναγωγή, πανήγυρις.

Il est des mots dont il est particulièrement intéressant d'étudier l'histoire, à cause du sens plus profond et de la nouvelle consécration qu'ils acquièrent dans l'Église chrétienne. Cette Église, alors même qu'elle n'a pas inventé de mots, en a pourtant pris à son service, et les a employés dans un sens infiniment plus élevé que celui que le monde leur avait donné auparavant. Le mot lui-même qui sert à désigner l'Église en est un exemple, et l'on ne pourrait guère en trouver de plus illustre pour prouver cette exaltation progressive d'un terme : car nous avons ἐκκλησία parcourant trois degrés distincts de signification — la signification païenne, la juive et la chrétienne. Quant au premier sens, tout le monde sait qu'ἐκκλησία désignait l'assemblée légale, dans une ville libre de la Grèce, de tous ceux qui possédaient les droits civils et qui se réunissaient dans le but de s'occuper des affaires publiques. La dernière partie du mot

exprime le fait qu'on les *sommait*, et la première qu'on les sommait d'*entre* la population : c'était une assemblée choisie, excluant la populace, les étrangers et ceux qui avaient perdu leurs droits civils. Il faut se rappeler tant l'*appel* que l'appel *en dehors* de la population, quand on prend le mot dans le sens plus élevé et chrétien, car, en ces deux points, gît son adaptation spéciale à ses usages plus nobles [1]. Il est intéressant d'observer comment, dans une occasion, le N. T. revient, dans l'emploi du mot, à son sens primitif (Act. XIX, 32, 39, 41).

Ἐκκλησία ne passa point, comme d'autres mots, immédiatement et d'un seul bond, du monde païen dans l'Église de Christ ; ici, comme cela arrive si souvent, la Version des Septante fournit le trait d'union entre ces deux mondes, et leur sert de transition, car le mot y est préparé pour atteindre son sens le plus élevé. Quand les traducteurs d'Alexandrie entreprirent de rendre en grec le texte hébreu des Écritures, ils trouvèrent dans l'original deux mots qui revenaient constamment :

---

1 Flacius Illyricus établit bien ces deux points dans sa *Clavis Scripturæ*, s. v. Ecclesia : « Quia Ecclesia a verbo καλεῖν venit, hoc observetur primum : ideo conversionem hominum vocationem vocari, non tantum quia Deus eos per se suumque Verbum, quasi clamore, vocat, sed etiam quia sicut herus ex turbâ famulorum certos aliquos ad aliqua singularia munia evocat, sic Deus quoque tum totum populum suum vocat ad cultum suum (Hos. XI, 1), tum etiam singulos homines ad certas singularesque functiones (Act. XIII, 2). Quoniam autem non tantum vocatur populus Dei ad cultum Dei, sed, etiam vocatur ex reliquâ turba aut confusione generis humani, ideo dicitur Ecclesia, quasi dicas, evocata divinitus ex reliquâ impiorum colluvie, ad cultum celebrationemque Dei, et æternam felicitatem. » — *Comp.* Witsius, In Symb., pp. 394-397.

עֵדָה et קָהָל. Pour les traduire, ils se servirent généralement de συναγωγή et d'ἐκκλησία, comme étant leurs équivalents grecs. Ils semblent s'être prescrit cette règle : rendre עדה par συναγωγή dans la plupart des cas (Exod. XII, 3 ; Lév. IV, 13 ; Nomb. I, 2 ; en tout plus de cent fois), et, quelles que soient les autres manières qu'on adoptera pour traduire le vocable, de ne le traduire dans aucun cas par ἐκκλησία. Il serait à désirer qu'ils se fussent montrés aussi conséquents par rapport à קהל, mais ils ne l'ont pas été ; car, tandis qu'ἐκκλησία est leur mot habituel pour rendre קהל (Deut. XVIII, 16 ; Jug. XX, 2 ; 1 Rois VIII, 14 ; en tout environ soixante-dix fois), ils traduisent aussi trop souvent קהל par συναγωγή (Lév. IV, 13 ; Nomb. X, 3 ; Deut. V, 22 ; en tout quelque vingt-cinq fois), détruisant ainsi pour le lecteur grec la distinction qui sans doute existe entre les deux mots.

Vitringa nous a laissé une intéressante discussion (*De Synag. Vet.*, pp. 77-89) sur la différence entre ces deux synonymes hébreux ; en voici le résumé : « Notat proprie קהל universam alicujus populi multitudinem, vinculis societatis unitam et rempublicam sive civitatem quandam constituentem, cum vocabulum עדה ex indole et vi significationis suæ tantum dicat quemcunque hominum cœtum et conventum, sive minorem sive majorem. » (p. 80.) Et encore : « Συναγωγή, ut et עדה, semper significat cœtum conjunctum et congregatum, etiamsi nullo forte vinculo ligatum, sed ἡ ἐκκλησία [= קהל] designat multitudinem aliquam quæ populum constituit, per leges et vincula inter se junctam, etsi sæpe fiat non sit coacta vel cogi possit. » (p. 88.)

Acceptons cette distinction, nous rappelant aussi le rapport probable d'étymologie qui existe entre קהל et καλεῖν, et ainsi la relation de קהל (qui n'a subi qu'une seule modification) avec ἐκκλησία (comme aussi avec le vieux mot latin « calare » et l'anglais « to call »), et nous verrons que ce n'est pas sans une bonne raison que notre Seigneur (Matt. xvi, 18; xviii, 17) et ses apôtres ont revendiqué l'usage d'ἐκκλησία comme étant le plus noble des deux mots et le mieux adapté à désigner la nouvelle société dont il était le fondateur, — société dont les membres sont liés entre eux par les liens spirituels les plus étroits et tout à fait indépendants de l'espace.

Et cependant avec tout cela, nous ne trouvons point que l'Écriture refuse entièrement le titre d'ἐκκλησία à l'assemblée juive : celle-ci s'appelait aussi « l'Église dans le désert » (Act. vii, 38); car l'Église juive et l'Église chrétienne ne différaient qu'en degré et non en nature. L'Église n'abandonna pas non plus tout à fait l'usage de συναγωγή; la dernière mention honorable que le N. T. fasse du mot (à vrai dire le seul endroit où il l'emploie dans le sens chrétien) se rencontre sous la plume de cet apôtre auquel il fut donné de maintenir, sans les rompre, jusqu'au dernier moment, les liens extérieurs qui reliaient la Synagogue et l'Église (Jacq. ii, 2). Occasionnellement aussi nous trouvons chez les Pères des premiers siècles, chez Ignace, par exemple (*Ep. ad Polyc.* 4), le vocable συναγωγή encore employé dans un sens respectable pour désigner l'Église ou ses lieux de réunion. Cependant il y avait des causes à l'œuvre, qui ne pouvaient que porter les chrétiens à éprouver

toujours plus de malaise à se servir de ce mot, et qui, à la fin, les portèrent à l'abandonner tout à fait à ceux que le Seigneur, dans le dernier livre du Canon, caractérise (vu leur terrible opposition à la vérité) comme étant de « la synagogue de Satan ». (Apoc. III, 9.) De là l'emploi d'ἐκκλησία comme désignant quelque chose de plus convenable et de plus noble. Ajoutez à cela que l'Église enfonçait ses racines toujours plus avant dans le sol du monde païen et qu'elle se détachait de plus en plus de son tronc judaïque. Ce fait à lui seul devait pousser les fidèles à laisser tomber le vocable συναγωγή, que le grec classique n'employait que rarement et qui d'ailleurs était constamment associé au culte des juifs, et à s'approprier toujours plus exclusivement ἐκκλησία, déjà si connu et sonnant si bien à des oreilles grecques.

D'après ce que nous venons de dire, on verra que, par une bonne fortune à laquelle Augustin n'était presque pas en droit de s'attendre, ce Père n'avait qu'à moitié tort, quand, transportant ses étymologies latines dans le domaine grec et hébreu, et ne s'arrêtant pas pour se demander si elles s'y maintiendraient (comme c'était d'avance assez improbable), il trouvà la raison pour attribuer συναγωγή à l'Église juive et ἐκκλησία à l'Église chrétienne, dans le fait que « convocatio » (= ἐκκλησία) est un terme plus noble que « congregatio » (= συναγωγή), le premier étant proprement l'action d'*appeler* ensemble des *hommes*, le second, celle de *rassembler* (« congregatio » de « congrego », et ce dernier de « grex ») le *bétail* [1].

---

[1] *Enarr. in Ps.* LXXXI, 1 : « In synagogâ populum Israël

Πανήγυρις diffère d'ἐκκλησία en ce que, dans ἐκκλησία, comme on l'a déjà fait voir, se trouve toujours l'idée d'une assemblée qui se réunit pour s'occuper d'affaires. Πανήγυρις, par contre, désigne l'assemblée solennelle, qui se réunit dans le but de se réjouir, de célébrer une fête ; c'est pour cette raison que Philon joint continuellement ce mot à ἑορτή (*Vit. Mos.* II, 7; Ezech. XLVI, 11 ; cf. Os. II, 11 ; IX, 5 ; et Esaï. LXVI, 10, où πανηγυρίζειν = ἑορτάζειν). Πανήγυρις nous a donné « panégyrique » qui signifie proprement un discours d'apparat que l'on prononçait dans un de ces grands rassemblements de la Grèce, un jour de fête. L'idée de s'occuper d'affaires a pu surgir du fait qu'on était réuni en grand nombre, et que plusieurs personnes, pour différentes raisons, seraient heureuses de profiter d'une telle occasion; mais cette idée ne s'est fait jour que comme le mot anglais « fair » (foire), qui a surgi de « feria » jour férié. Strabon (x, 5) attire l'attention sur l'aspect affairé que revêtaient les πανηγύρεις (ἥ τε πανήγυρις ἐμπορικόν τι πρᾶγμα ; cf. Pausanias, x, 32, 9), aspect qui les caractérisait à un tel degré que les Romains traduisaient πανήγυρις par « mercatus », et cela alors même qu'on avait en vue les jeux

---

accipimus, quia et ipsorum proprie synagoga dici solet, quamvis et Ecclesia dicta sit. Nostri vero Ecclesiam nunquam synagogam dixerunt, sed semper Ecclesiam : sive discernendi caussâ, sive quod inter congregationem, unde synagoga, et convocationem, unde Ecclesia nomen accepit, distet aliquid ; quod scilicet *congregari* et pecora solent, atque ipsa proprie, quorum et *greges* proprie dicimus ; *convocari* autem magis est utentium ratione, sicut sunt homines. » — *Voy.* aussi l'auteur d'un commentaire sur le Livre des Proverbes autrefois attribué à Jérôme (*Opp.*, vol. v, p. 533).

olympiques (Cicero, *Tusc.* v, 3; Justin, xiii, 5). Ces fêtes, avec les autres jeux solennels, étaient éminemment (mais non exclusivement) les πανηγύρεις de la nation grecque (Thucyd., i, 25; Isoc., *Paneg.* i). Si donc nous conservons dans notre esprit ce caractère de fête à la πανήγυρις, nous trouverons un à-propos remarquable dans l'emploi de ce mot dans Héb. (xii, 23), la seule fois où il se trouve dans le N. T. L'apôtre décrit, en cet endroit, la communion de l Église militante sur la terre avec l'Église triomphante dans le ciel, — de l'Église travaillant et souffrant ici-bas avec l'Église qui ne connaît plus ni travail ni fatigue (Apoc. xxi, 4); or comment pouvait-il mieux représenter ce dernier état qu'en le comparant à une πανήγυρις, à une assemblée céleste où règne la joie et qui est une fête continuelle? Delitzsch écrit excellemment : « Πανήγυρις ist die vollzählige zahlreiche und inbesondere festliche, festlich fröhliche und die ergötzende Versammlung. Man denkt bei πανήγυρις an Festgesang, Festreigen und Festspiele, und das Leben vor Gottes Angesicht ist ja wirklich eine unaufhörliche Festfeier. »

§ II. — Θειότης, θεότης.

Ni l'un ni l'autre de ces mots ne sont employés plus d'une fois dans le N. T.; θειότης se trouve seulement dans Rom. i, 20; θεότης dans Col. ii, 9. On a traduit les deux termes par Divinité; il ne faut cependant pas les considérer comme identiques dans leur sens, ni même comme deux formes différentes du même mot, qui, avec le temps, se seraient séparées l'une de l'autre et qui

auraient acquis différentes nuances de signification. Au contraire, il existe une distinction réelle entre ces mots; elle se fonde sur leurs dérivations qui sont différentes ; θεότης venant de Θεός, et θειότης, non de τὸ θεῖον qu'on pourrait dire être la même chose que Θεός, mais de l'adjectif θεῖος.

Comparant les deux passages où se trouvent ces vocables, nous nous apercevrons aussitôt de la convenance de leur position respective. Dans le premier endroit (Rom. I, 20), S. Paul montre quelle connaissance on peut avoir de Dieu d'après la révélation qu'Il a faite de Lui-même dans la nature, révélation que tout homme trouve dans le monde, s'il en veut suivre les traces. Ces manifestations divines ne nous feront pas pourtant connaître le Dieu personnel : ce Dieu ne peut être connu que par la révélation de Lui-même en son Fils; la nature ne dévoile que ses divins attributs, sa majesté et sa gloire. Théophylacte le sent bien quand il donne ici μεγαλειότης comme l'équivalent de θειότης, et il n'y a pas de doute que S. Paul n'emploie ce mot plus vague, plus abstrait et moins personnel, précisément parce qu'il veut affirmer que les hommes peuvent connaître la puissance et la majesté de Dieu par ses œuvres; mais l'apôtre ne veut pas impliquer par là qu'ils peuvent le connaître Lui-même par ces œuvres-là ou par quoi que ce soit au-dessous de la révélation de son éternelle Parole[1]. Les mêmes motifs l'induisent à se servir de τὸ θεῖον plutôt que de ὁ θεός dans son

[1] Cicéron (*Tusc.* I, 13) : « Multi *de Diis* prava sentiunt; omnes tamen esse *vim et naturam divinam* arbitrantur. »

allocution aux Athéniens du haut de l'Aréopage (Act. xvii, 29).

Dans le second passage (Col. ii, 9) que nous avons indiqué, Paul déclare que « dans le Fils habite toute la plénitude de la Divinité » : ce n'étaient point de simples rayons qui, pour un temps, éclairaient son front ou sa personne et qui l'illuminaient d'une splendeur qui n'était pas la sienne, mais il était et il est Dieu absolument parfait ; aussi l'apôtre emploie-t-il θεότης pour exprimer cette divinité essentielle et personnelle du Fils. Théodore de Bèze distingue avec raison : « Non dicit : τὴν θειότητα, i. e divinitatem, sed τὴν θεότητα, i. e. deitatem, ut magis etiam expresse loquatur ; . . . ἡ θειότης attributa videtur potius quam naturam ipsam declarare. » Et Bengel : « Non modo divinæ virtutes, sed ipsa divina natura. » De Wette a essayé d'exprimer cette distinction, dans sa traduction allemande, en rendant θειότης par « Göttlichkeit » et θεότης par « Gottheit ».

Il n'a pas manqué de philologues qui ont nié que toute distinction semblable fût dans la pensée de S. Paul, et qui ont prétendu qu'on ne peut découvrir aucune véritable différence entre les deux mots. Mais, quand on ne pourrait établir cette différence à l'aide des classiques grecs, cela ne déciderait rien dans cette matière : l'Évangile de Christ a pu communiquer de nouvelles forces aux mots, et en tirer également ; il a pu faire jaillir des distinctions latentes dont ceux qui jusque-là avaient employé ces mots ont pu n'avoir pas ressenti le besoin, mais qui leur étaient devenues nécessaires. Comme preuve que cette distinction entre « déité » et « divinité » (si je puis me servir de ces mots pour représenter

séparément θεότης et θειότης) en est une dont on devait grandement éprouver le besoin et qui, par conséquent, chercherait à se faire jour dans la théologie chrétienne, nous avons le fait remarquable que les écrivains de l'Église chrétienne ne furent point satisfaits de « divinitas » qu'ils avaient sous la main dans les écrits de Cicéron et dans d'autres, mais qu'ils forgèrent eux-mêmes, « deitas ». comme étant le seul équivalent du grec θεότης. A l'appui d'un tel fait, nous en appellerons au témoignage formel d'Augustin (*De Civ. Dei,* VII, 1) : « Hanc *divinitatem,* vel ut sic dixerim *deitatem;* nam et hoc verbo uti jam nostros non piget ut de græco expressius transferant id quod illi θεότητα appellant, etc. » (Cf. X, 1, 2). Mais, sans insister sur ce point, ni sur les diverses étymologies des deux mots qui accusent pourtant si clairement cette différence dans leurs significations, nous avons des autorités (autant qu'on peut les présenter) qui viennent à l'appui de la distinction. Les deux vocables θεότης et θειότης, comme en général les mots abstraits dans toutes les langues, sont de formation récente, et l'un d'eux, θεότης, est extrêmement rare; à la vérité, on n'a pu encore en fournir qu'un seul exemple tiré du grec classique (Lucien, *Icarom.* 9) ; θεότης y exprime cependant, d'accord avec ce qu'on vient d'affirmer, la Divinité dans le sens absolu, ou, en tous cas, dans un sens aussi absolu que les païens pouvaient le concevoir. Θειότης est un mot bien plus commun, et tous les cas où il est employé, et que je connais, justifient la distinction que nous venons d'établir. Θειότης exprime toujours une manifestation du divin, et suppose sans cesse des attributs divins dans l'objet auquel on l'applique,

mais jamais l'absolue et essentielle déité. Ainsi Lucien (*De Cal.* 17) attribue θειότης à Héphestion, qu'à sa mort Alexandre voulait élever au rang d'un dieu; et Plutarque parle de la θειότης τῆς ψυχῆς (*De Plac. Phil.* v, 1 ; cf. *De Is. et Os.* 2; *Sull.* 6, avec plusieurs autres passages au même effet).

Que S. Paul ait eu cette distinction en vue (comme j'en suis pleinement convaincu) ou non, elle poussa de profondes racines dans le langage théologique postérieur, puisque les Pères grecs n'emploient jamais θειότης, mais toujours θεότης, comme étant le seul vocable qui puisse exprimer d'une manière complète la Divinité essentielle de chacune des trois personnes de la sainte Trinité.

§ III. — Ἱερόν, ναός.

On a rendu ces deux mots par « temple », et il n'est pas très facile de découvrir de quelle manière on aurait pu reproduire la distinction qui les sépare, distinction bien réelle pourtant, et qui, si on l'observait, ajouterait beaucoup à la clarté et à la précision du récit sacré. Ἱερόν (= templum), c'est toute l'étendue de l'enceinte sacrée, le τέμενος, comprenant les parvis extérieurs, les porches, les portiques, et autres bâtiments dépendants du temple lui-même. Mais ναός (= ædes), de ναίω, habito, considéré comme l'*habitation* même de Dieu (Act. vii, 48; xvii, 24; 1 Cor. vi, 19), l'οἶκος τοῦ Θεοῦ (Matt. xii, 4; cf. Exod. xxiii, 19), c'est le temple lui-même, ainsi appelé, par un droit spécial, comme étant le centre de tout l'édifice; le Lieu saint, le Saint

des Saints, appelé souvent ἁγίασμα (1 Macc. I, 37; III, 45). Cette distinction, qui existait et qui était reconnue dans le grec profane par rapport aux temples païens, tout autant que dans le grec sacré par rapport aux temples du vrai Dieu (Herod. I, 181, 183; Thucyd. V, 18; Act. XIX, 24, 27), est, je pense, toujours admise dans tous les passages qui ont trait au temple de Jérusalem, soit qu'il s'agisse des écrits de Josèphe, de Philon, des Septante ou des auteurs du N. T. Souvent même elle est explicitement reconnue par Josèphe (*Ant.* VIII, 3, 9), qui, après avoir décrit le ναός que Salomon avait bâti, continue à dire : Ναοῦ δ' ἔξωθεν ἱερὸν ᾠκοδόμησεν ἐν τετραγώνῳ σχήματι Dans un autre passage (*Ant.* XI, 4, 3), Josèphe décrit les Samaritains comme réclamant des Juifs la permission de prendre part à la reconstruction de la maison de Dieu (συγκατασκευάσαι τὸν ναόν). On la leur refuse, (cf. Esdras, IV, 2); mais, selon Josèphe, on leur accorde, ἀφικνουμένοις εἰς τὸ ἱερὸν σέβειν τὸν Θεόν — privilége qu'on refusait aux Gentils qui ne pouvaient pas, sous peine de mort, dépasser leur propre parvis extérieur (Act. XXI, 29, 30; Philo. *Leg. ad Cai.*, 31).

On peut faire porter cette distinction avec avantage sur plusieurs textes du N. T. Ainsi quand Zacharie entre « dans le temple » du Seigneur, pour brûler de l'encens, le peuple, qui attendait son retour et qui est mentionné comme « étant dehors » (Luc I, 10), était aussi, dans un sens, dans le temple, c'est à dire, dans le ἱερόν, tandis que Zacharie seul entra dans le ναός, dans le « temple », dans le sens plus limité et plus auguste. Nous lisons aussi continuellement de Christ qu'il enseignait « dans le temple » (Matt. XXVI, 55, Luc XXI, 37;

Jean VIII, 20); et peut-être sommes-nous embarrassés pour comprendre comment il pouvait en être ainsi ou comment on pouvait y entretenir une longue conversation sans que le service divin en fût interrompu. Mais ces choses se passaient toujours dans le ἱερόν, dont les porches et les portiques étaient bien propres à de tels usages, puisqu'ils étaient construits à cet effet. Jésus, pendant son séjour sur la terre, n'est jamais entré dans le ναός; et, à la vérité, soumis comme il l'était à la Loi, il ne le pouvait; les prêtres seuls avaient ce droit. A peine est-il donc nécessaire de dire que c'est du ἱερόν, non du ναός, que le Seigneur chasse les changeurs, les acheteurs et les vendeurs, avec leurs brebis et leurs bœufs. Profanateurs du Lieu saint, où ils s'étaient introduits, ils n'avaient pourtant pas osé s'établir dans le temple proprement ainsi appelé (Matt. XXI, 12; Jean II, 14). D'un autre côté, quand nous lisons d'un autre Zacharie, tué « entre le temple et l'autel », nous n'avons qu'à nous rappeler que le « temple » est ici le ναός, pour nous débarrasser sur-le-champ d'une question difficile qui a pu se présenter à beaucoup de lecteurs : L'autel n'était-il pas dans le temple? Comment donc peut-on parler d'une localité *entre-deux?* — Sans doute que l'autel d'airain se trouvait dans le ἱερόν auquel on fait ici allusion, « dans le *parvis* de la maison du Seigneur » (cf. Joseph. *Ant.* VIII, 4, 1), où l'historien sacré transporte la scène du meurtre (2 Chron. XXIV, 21), mais non dans la maison du Seigneur, dans le ναός même. A cet exemple joignez celui de Judas. Quelle vivante peinture de son désespoir, quand nous le voyons s'introduisant jusque dans le ναός (Matt. XXVII, 5), dans l' « adytum »,

dans le sanctuaire des seuls prêtres, et là, jetant à terre, sous leurs yeux, le prix maudit du sang! — Les interprètes qui affirment que ναός est ici à la place de ἱερόν devraient produire quelque autre passage où se trouve une telle substitution.

§ IV. — Ἐπιτιμάω, ἐλέγχω (αἰτία, ἔλεγχος).

On peut « reprendre » quelqu'un sans que la répréhension produise en lui la conviction; et cela, ou bien, parce qu'il n'y avait point de faute commise, et alors la répréhension n'était point nécessaire, elle était même injuste; ou bien, parce qu'elle n'a point fait impression. C'est dans cette possibilité de « reprendre » quelqu'un de péché, sans l'en « convaincre », que gît la distinction entre les deux termes grecs. Ἐπιτιμᾷν ne révèle que la simple notion de reprendre, et peut donc être employé pour indiquer quelqu'un qui reprend un autre ou qui le blâme injustement : c'est dans ce sens que Pierre « se mit à reprendre » Jésus (ἤρξατο ἐπιτιμᾷν, Matt. xvi, 22; cf. xix, 13; Luc xviii, 39); ou bien ἐπιτιμᾷν s'emploie dans le sens de blâmer sans effet, sans aucun profit pour la personne qu'on blâme et qui n'est donc point amenée à voir son péché; ainsi le brigand repentant « reprenait » (ἐπετίμα) son compagnon d'iniquité (Luc xxiii, 40; cf. Marc ix, 25). — Ἐλέγχειν est un vocable bien autrement puissant. Il signifie reprendre un autre, mais en maniant les armes de la vérité avec un tel succès qu'on amène le coupable, si ce n'est à confesser son péché, du moins à en être convaincu; précisément comme, en style grec

de barreau, ἐλέγχειν ne signifie pas simplement répondre à un adversaire, mais le réfuter.

Quand on se rappelle bien cette distinction, quelle lumière ne jette-t-elle pas sur une foule de passages dans le N. T., et quel sens profond elle leur donne ! Ainsi notre-Seigneur pouvait demander : « Qui de vous me *convainc* (ἐλέγχει) de péché? » (Jean VIII, 46). Plusieurs le « reprirent »; plusieurs l'accusèrent de péché (Matt. IX, 3; Jean IX, 16); mais aucun ne fit sentir le péché à sa conscience. D'autres passages gagneront aussi en clarté quand on leur accordera la plénitude du sens d'ἐλέγχειν; ainsi : Jean III, 20; VIII, 9; 1 Cor. XIV, 24, 25; mais surtout le fameux passage, Jean XVI, 8 : « Quand le Consolateur viendra, il *convaincra* [1] le monde de péché, de justice et de jugement. » « Celui qui me remplacera fera si bien sentir au monde son « péché », ma parfaite « justice », le « jugement » à venir de Dieu; il le « convaincra » tellement de ces choses, qu'il sera obligé lui-même de les reconnaître, et, après cet aveu, il sera en bonne voie pour trouver son propre bonheur et son salut ».

Entre αἰτία et ἔλεγχος il existe une différence semblable. Αἰτία est une accusation, mais, qu'elle soit fausse ou vraie, le mot ne se met pas en frais de nous le dire, aussi pourrait-il être employé (et il l'a été en effet), pour

---

[1] Lampe fait très bien ressortir la force de cet ἐλέγξει : « Opus doctoris, qui veritatem quæ hactenus non est agnita ita ad conscientiam etiam renitentis, demonstrat, ut victas dare manus cogatur. » — *Voy.* une discussion admirable sur le mot, surtout dans l'emploi qui en est fait ici, dans la *Mission du Consolateur* par l'archidiacre Hare. pp. 528-544 (1re éd.).



désigner l'accusation faite contre le Seigneur de gloire lui-même (Matt. xxvii, 37); tandis qu'ἔλεγχος implique non-seulement l'accusation, mais la vérité de l'accusation, et la manifestation de la vérité de cette accusation, il y a plus que tout cela, le vocable très souvent implique l'aveu de l'accusé si ce n'est pas aux hommes du moins à lui-même; car c'est la glorieuse prérogative de la vérité, dans sa sphère la plus élevée, de ne point s'affirmer tout simplement et de réduire l'adversaire au silence, mais de le faire en le convainquant de son erreur[1]. Ainsi Démosthène (*Con. Androt.*, p. 600): Πάμπολυ λοιδορία τε καὶ αἰτία κεχωρισμένον ἐστὶν ἐλέγχου· αἰτία μὲν γάρ ἐστιν, ὅταν τις ψιλῷ χρησάμενος λόγῳ μὴ παράσχηται πίστιν, ὧν λέγει· ἔλεγχος δέ, ὅταν ὧν ἂν εἴπῃ τις, καὶ τἀληθὲς ὁμοῦ δείξῃ. Cf. Aristote (*Rhet. ad Alex.*, 13): Ἔλεγχος ἔστι μὲν ὃ μὴ δυνατὸν ἄλλως ἔχειν, ἀλλ' οὕτως, ὡς ἡμεῖς λέγομεν. Par l'utile distinction que fait la langue anglaise entre « convict » (déclarer coupable) et « convince » (convaincre), on maintient la différence entre l'ἔλεγχος judiciaire et l'ἔλεγχος moral. Tous deux entreront dans le même courant au dernier jour, alors que chaque pécheur condamné sera à la fois « convicted » et « convinced ». Tout cela est impliqué dans l'expression « il eut la bouche fermée », à propos de celui que le roi trouva sans la robe de noces (Matt. xxii: 12; cf. Rom. iii, 4).

---

[1] C'est pourquoi Milton pouvait dire :

« *Conviction* to the serpent none belongs. »

C'était une grâce réservée à Adam et à Ève, seuls capables de s'en servir.

§ V. — Ἀνάθημα, ἀνάθεμα.

Il en est bien qui refuseraient une distinction synonymique à ces deux mots, affirmant que ce sont de simples variétés d'épellation et que les deux termes s'emploient l'un pour l'autre. Si tel était le cas, leur droit à occuper une place dans un livre de synonymes disparaîtrait aussitôt, car il faut ici une différence aussi bien qu'une ressemblance Dans l'objection qu'on fait, voici la part de la vérité : c'est que ἀνάθημα et ἀνάθεμα, comme εὕρημα et εὕρεμα, ἐπίθημα et ἐπίθεμα, doivent être tous deux considérés comme n'ayant été d'abord que des prononciations différentes d'un seul et même mot, mais qui aboutirent à des épellations différentes. Il est, en effet, certain qu'il n'y a rien de plus commun, pour les orthographes légèrement différentes d'un même mot que de se fixer finalement et de se résoudre en des mots différents, avec les diverses significations qu'elles se sont respectivement appropriées, et que désormais elles maintiendront dans une parfaite indépendance. Ainsi, θράσος et θάρσος[1], « Thrax » et « Threx », « rechtlich » et « redlich », « fray » et « frey », « harnais » et « harnois », « allay » et « alloy ».

Ce qu'on peut affirmer de tous ces mots peut aussi, j'en suis persuadé, s'affirmer d'ἀνάθημα et d'ἀνάθεμα. Quelques-uns des grands hellénistes de l'antiquité ont débattu assez chaudement la question : « Existe-t-il une

---

[1] Grégoire de Naziance (*Carm.* II, 34, 55) :

θράσος δέ, θάρσος πρὸς τὰ μὴ τολμητέα.

différence ou non entre ces deux mots? » Et des noms, qui ont leur valeur, pourraient être cités des deux côtés. Saumaise est la plus grande autorité qui maintienne, du moins pour le grec hellénistique, l'existence d'une distinction; Théodore de Bèze est au nombre de ceux qui la nient. Peut-être qu'ici, comme dans d'autres cas, la vérité n'était absolument ni d'un côté ni de l'autre chez les combattants, mais qu'elle se trouvait plutôt au milieu d'eux (toutefois bien plus rapprochée des uns que des autres) et que la conclusion la plus raisonnable, après avoir pesé toutes les preuves alléguées de part et d'autre, est celle-ci : Qu'une telle distinction existait et que plusieurs la connaissaient, mais que ce n'était nullement tout le monde qui la proclamait ou qui l'observait.

Dans le grec classique, c'est ἀνάθημα qui est la forme prédominante, la seule que les écrivains attiques admettent (Lobeck, *Phrynichus*, pp. 249, 445; *Paralip.*, p. 391). C'est leur terme technique pour désigner toutes ces précieuses offrandes qu'on présentait aux dieux et qu'on *suspendait* ensuite ou qu'on exposait à la vue dans les temples; tout ce que les Romains appelaient « donaria », tels que trépieds, couronnes, vases d'argent ou d'or et autres choses semblables; ces objets étaient ainsi séparés à toujours de tout usage commun ou profane et consacrés publiquement à la divinité à laquelle ils avaient d'abord été offerts (Xenoph. *Anab.* v, 3, 5; Pausan. x, 9).

Mais, avec la traduction des Écritures en grec, une nouvelle pensée demanda à se faire jour. Les Écritures, dans l'original, indiquaient *deux* moyens par lesquels

hommes et choses pouvaient être saints, mis à part pour Dieu et consacrés à Lui. Les enfants d'Israël lui appartenaient; Dieu était glorifié *en* eux ; les impies Cananéens lui étaient voués, Dieu fut glorifié par ses châtiments *sur* eux. Ce fait terrible, à savoir qu'une chose pouvait être sanctifiée au Seigneur de plus d'une manière (Lév. xxvii, 28); que choses et personnes pouvaient lui être consacrées pour leur bien ou pour leur malheur; qu'il existait un tel état que celui d'être « en interdit à l'Éternel » (Jos. vi, 17; cf. Deut. xiii, 16; Nomb. xxi, 1-3); qu'une partie du butin d'une même ville pouvait être déposée dans le trésor de l'Éternel et une autre entièrement détruite et que cependant cette partie-là et celle-ci lui étaient également consacrées (Jos. vi, 19, 28), « sacred and devote » (Milton); tout cela exigeait un vocable, une expression adéquate, et on la trouva dans le double usage d'un seul mot, qui, tout en demeurant le même, différait assez de lui-même pour indiquer dans lequel des deux sens on l'employait.

Observons ici que ceux qui considèrent la séparation d'*avec* Dieu comme l'idée centrale d'ἀνάθεμα (Théodoret, par exemple, voir Rom. ix, 3 : τὸ ἀνάθεμα διπλῆν ἔχει τὴν διάνοιαν καὶ γὰρ τὸ ἀφιερώμενον τῷ Θεῷ ἀνάθημα ὀνομάζεται, καὶ τὸ τούτου ἀλλότριον τὴν αὐτὴν ἔχει προσηγορίαν); ceux-là, disons-nous, sont tout à fait incapables de trouver un lien commun de signification entre ἀνάθεμα et ἀνάθημα, qui, lui, évidemment veut dire consécration à Dieu ; ils ne peuvent pas non plus montrer lo point où les deux mots s'écartent l'un de l'autre; tandis qu'il n'existe aucune difficulté semblable si l'on accorde que

l'idée de consécration *à* Dieu est impliquée dans les deux cas [1].

Déjà, dans les Septante, nous commençons à trouver ἀνάθημα et ἀνάθεμα se dégageant l'un de l'autre et rompant avec l'usage qui les confondait. Il est difficile, sans doute, de déterminer jusqu'à quel point on respecte la nouvelle distinction et de dire si elle est universelle, en présence du grand nombre de variantes dans les différentes éditions ; mais, dans une des dernières éditions critiques (celle de Tischendorf, 1850), on rencontre bien des passages (comme p. ex. Judith XVI, 19 ; Lév. XXVII, 28, 29) où est observée cette distinction qui paraissait négligée dans quelques éditions plus anciennes. Le N. T. maintient partout la distinction qu'ἀνάθημα exprime le « Sacrum », dans un bon sens, et ἀνάθεμα, dans un mauvais. Il faut pourtant avouer que les passages n'y sont pas assez nombreux pour fermer la bouche à un contradicteur; celui-ci peut attribuer au hasard le fait qu'ils s'accordent avec notre distinction ; du reste, ἀνάθημα ne se présente qu'une fois : « Quelques-uns disaient du temple qu'il était orné de belles pierres et de *dons* »

---

1 Flacius Illyricus (*Clavis Script.*, s. v. Anathema) explique supérieurement bien la manière dont les deux significations, en apparence opposées, sortent d'une seule et même racine : « Anathema igitur est res aut persona Deo obligata aut addicta; sive quia ei ab hominibus est pietatis causâ oblata : sive quia justitia Dei tales abripuit, comprobante et declarante id etiam hominum sententia..... Duplici ob singularia aliqua piacula veluti in suos carceres pœnasque enim de causâ Deus vult aliquid habere; vel tanquam gratum acceptumque ac sibi oblatum; vel tanquam sibi exosum, suæque iræ ac castigationi subjectum ac debitum. »

(ἀναθήμασι, Luc xxi, 5; même ici les manusc. A et D et Lachmann lisent ἀναθέμασι); et ἀνάθεμα ne paraît pas plus de six fois (Act. xxiii, 14; Rom. ix, 3; 1 Cor. xii, 3; xvi, 22; Gal. i, 8, 9). Cependant personne ne peut nier qu'aussi loin que vont ces usages, ils confirment notre manière de voir, tandis que, si nous ouvrons les ouvrages des Pères grecs, nous en trouverons quelques uns qui négligent, à la vérité, cette distinction, mais d'autres (et ceux-ci d'entre les plus illustres), qui ne l'admettent pas seulement implicitement, comme le fait Clément d'Alexandrie (*Coh. ad Gent.* 4 : ἀνάθημα γεγόναμεν τῷ Θεῷ ὑπὲρ Χριστοῦ; où le contexte montre que le sens est clairement : « nous sommes devenus une offrande précieuse à Dieu »); mais explicitement, reconnaissant la différence entre les mots et la faisant ressortir avec pénétration et précision. Voyez, par exemple, Chrysostome, *Hom.* xvi, *in Rom.*, cité dans le *Thes.* de Suicer s. v. ἀνάθεμα.

Ainsi, résumant les considérations précédentes : la probabilité *à priori*, tirée de l'existence de phénomènes semblables dans toutes les langues, à savoir que deux formes d'un mot auraient graduellement revêtu deux différentes significations; la manière si remarquable par laquelle deux formes légèrement variées du même mot expriment les deux aspects d'une consécration à Dieu, soit en bien soit en mal; — le fait que chaque endroit du N. T. qui renferme ces mots, s'accorde avec notre théorie; — enfin, l'usage, quoiqu'il ne soit pas toujours le même, chez les auteurs ecclésiastiques plus récents, — considérant tout cela, je ne puis que conclure qu'ἀνάθημα et ἀνάθεμα son employés non accidentellement par les écrivains sacrés

de la nouvelle Alliance dans des sens différents; mais que saint Luc se sert d'ἀνάθημα (xxi, 5), parce qu'il veut exprimer ce qui est dédié à Dieu, pour l'honneur de la chose aussi bien que pour la gloire de ce Dieu; que saint Paul emploie ἀνάθεμα, parce qu'il a en vue ce qui est voué à Dieu, comme l'étaient les Cananéens autrefois, à son honneur, sans doute, mais aussi pour leur perdition, comme, du reste, quand viendra la fin, toute créature intelligente, capable de connaître et d'aimer Dieu, devra être soit ἀνάθημα soit ἀνάθεμα au Seigneur (Voir Witsius, *Misc. sac.*, vol. ii, p. 54, seqq; Deyling, *Obss. sac.* vol. ii, p. 495, seqq).

§ VI. — Προφητεύω, μαντεύομαι.

Προφητεύω est un vocable qui revient constamment dans le N. T.; μαντεύομαι n'y apparaît qu'une fois, à savoir dans Act. xvi, 16, où il est dit de la servante, possédée d'un « esprit de divination » ou d'un « esprit de Python », qu'elle apportait un grand profit à ses maîtres en « devinant » (μαντευομένη). Que ce mot ne soit pas employé dans toutes les autres occasions, mais dans celle-ci, cela est très remarquable. Frappant exemple de cette sagesse instinctive avec laquelle les auteurs inspirés tiennent éloignés tous les termes dont l'emploi aurait contribué à détruire la séparation entre le paganisme et la religion révélée! Ainsi εὐδαιμονία, expression religieuse, même chez les païens, puisqu'elle attribue le bonheur à la faveur de la divinité, n'est pourtant jamais employée pour désigner la félicité chrétienne; et elle ne pouvait guère l'être, car δαίμων, qui est à sa base,

implique une erreur polythéiste. De même, ἀρετή, le mot par excellence pour « vertu » en morale païenne, ne se rencontre que très rarement dans le N. T. On ne l'aperçoit qu'une seule fois dans tous les écrits de S. Paul (Philip. IV, 8); et ailleurs (c'est à dire dans les seules épîtres de S. Pierre) il a un sens bien différent de celui dans lequel Aristote l'emploie [1]. Citons encore ἤθη, qui nous donne « Ethique ». Il ne se trouve qu'une seule fois (d'où l'on peut inférer que son absence ailleurs n'est point accidentelle), et cette seule fois, dans une citation tirée d'un poète païen (1 Cor. XV, 33).

Conformément à cette même loi de convenance morale dans l'admission ou l'exclusion de mots, nous rencontrons προφητεύειν comme le vocable qui exprime constamment, dans le N. T., l'action de prophétiser par l'Esprit de Dieu; mais qu'un écrivain sacré soit dans le cas de parler de l'art mensonger de la divination païenne, aussitôt il laisse tomber προφητεύειν et le remplace par μαντεύεσθαι (cf. 1 Sam. XXVIII, 8; Deut. XVIII, 10). Quand nous aurons considéré l'étymologie de l'un des deux mots, nous apercevrons mieux la différence essentielle qui existe entre ces deux choses, « prophétiser » et « deviner », « weissagen » et « wahrsagen », et nous comprendrons pourquoi il était nécessaire de les tenir distinctes et séparées au moyen d'appelations différentes. Μαντεύομαι, venant de μάντις, est uni par ce primitif, comme nous l'enseigne Platon, à μανία et à μαίνομαι. D'où il suit que

[1] « Verbum nimium humile (comme dit Théodore de Bèze, en rendant compte de son absence) si cum donis S. S. comparatur. »

le mot se rapporte au trouble de l'esprit, à la *furie*, à la *folie* temporaire, que subissaient ceux que l'on supposait possédés par la divinité pendant qu'ils rendaient leurs oracles. Leurs yeux roulants, leurs lèvres écumantes, leurs cheveux flottants, et d'autres marques d'une agitation plus que naturelle, trahissaient chez eux la furie du devin [1]. Il est très possible, qu'au moyen de drogues et d'autres stimulants artificiels, on produisît quelquefois ces symptômes de délire, comme, sans doute, on les augmentait souvent chez les voyants, les pythonisses, les sibylles et leurs semblables. Cependant il n'est personne qui, admettant que des forces spirituelles et réelles étaient au fond de toutes les formes de l'idolâtrie, n'admette aussi qu'il y avait souvent beaucoup plus que des tours d'adresse dans ces manifestations. Il n'est personne qui, connaissant tant soit peu les terribles mystères des cultes païens, ne croie aussi que ces symptômes étaient les preuves d'un rapport réel entre ces devins et un monde d'esprits, monde, sans doute, qui n'était pas au-dessus, mais au-dessous d'eux.

La Révélation, d'un autre côté, ne connaît point cette

---

1 Cicéron, qui aime à produire, quand il le peut, des points où la langue latine l'emporte sur la langue grecque, met ici en avant, et je crois avec raison, un de ces points. En effet, le latin possède « divinatio », mot qui donne un corps au caractère *divin* de la prophétie et au fait que c'était un *don des dieux*, tandis que les Grecs n'ont que μαντική, qui, ne saisissant point la chose elle-même à un point central quelconque, se contente de mettre au dehors un des signes extérieurs qui accompagnaient ses fonctions (*De Divin.* I, 1) : « Ut alia nos melius multa quam Græci, sic huic præstantissimæ rei nomen nostri a *divis*; Græci, ut Plato interpretatur, a *furore* duxerunt. »

furie du devin, si ce n'est pour la condamner. « Les esprits des prophètes sont soumis aux prophètes » (1 Cor. XIV, 32; cf. Chrysostome, *In Ep. 1 ad Cor. Hom.* 29 sub init.) Le vrai prophète est ravi hors de lui-même; il est « en Esprit » (Apoc. 1, 10); il est « en extase » (Act. XI, 5), il est ὑπὸ Πνεύματος Ἁγίου φερόμενος (2 Pier. I, 21); ce qui dit bien plus qu'être « mû par le S. Esprit », c'est plutôt poussé « getrieben », comme l'a rendu De Wette (cf. Knapp, *Script. Var. Argum.*, p. 33). N'allons pas aussi loin, dans notre opposition à l'erreur païenne et montaniste, que de nier ces phénomènes, comme l'ont fait quelques uns, surtout de ceux qui étaient engagés dans la controverse contre Montanus, Jérôme par exemple. Mais alors rappelons-nous que le prophète n'est pas *hors* de lui-même (*beside* himself); il s'élève *au-dessus* de son moi de tous les jours, il n'est pas *à côté*. Il n'y a là ni désaccord ni désordre, mais une harmonie supérieure; un ordre plus divin s'est introduit dans l'âme du prophète, en sorte que ce n'est point quelqu'un accablé dans sa vie inférieure par des forces plus grandes que les siennes, par une sorte d'insurrection venant d'en bas, mais c'est un esprit qui monte des régions inférieures de la terre dans une atmosphère plus claire, dans une lumière plus céleste que celle dans laquelle il lui est permis de vivre en d'autres temps. Tout ce qu'il avait auparavant demeure encore en lui, seulement tout cela est purifié, exalté, vivifié par une puissance plus grande que la sienne, et qui cependant n'est pas contraire à celle-ci[1], car

[1] Voir John Smith, le platoniste de Cambridge, *On Prophecy*,

l'homme est le plus véritablement homme quand il est le plus rempli de la plénitude de Dieu. Même dans le paganisme, on reconnaissait la supériorité du προφήτης sur le μάντις, et on le faisait en s'appuyant sur la même base. C'est ainsi qu'il y a un passage bien connu et souvent cité dans le *Timée* de Platon (71 e, 72 a, b), où (précisément pour cette raison que le μάντις est quelqu'un chez qui toute parole raisonnable est suspendue, et qui, selon la dérivation du mot, *s'agite avec de violents transports*), le philosophe tire la ligne largement et distinctement entre le μάντις et le προφήτης, le premier étant subordonné au second et ses paroles ne pouvant passer qu'après avoir reçu le sceau de l'approbation de l'autre La vérité, dont la meilleure philosophie païenne ne reflète ici qu'une lueur, a pris définitivement corps dans l'Eglise chrétienne lorsque celle-ci, réservant pour son propre usage le προφητεύειν, a attribué le μαντεύεσθαι au paganisme qu'elle était sur le point d'écarter et de renverser.

§ VII. — Τιμωρία, κόλασις.

Le premier de ces mots ne se trouve qu'une fois dans le N. T. (Héb. x, 29), et le second que deux fois (Matt. xxv, 46; 1 Jean iv, 18). Dans τιμωρία, selon son usage classique, c'est le caractère *vengeur* de la punition qui est la pensée dominante; c'est le latin « ultio »; punition, en tant qu'elle satisfait le sentiment de celui qui l'inflige à l'endroit de la justice outragée, qui défend son honneur

---

ch. 4 : *The difference of the true prophetical Spirit from all enthusiastical Imposture.*

ou celui de la loi violée. La signification du vocable coïncide avec son étymologie qui est τιμή et οὖρος, ὁράω, la garde ou le protectorat de l'honneur. Dans κόλασις, par contre, la notion qui l'emporte, c'est celle de la punition comme se rapportant à la correction et à l'amélioration de celui qui l'endure (voyez Phil., *Leg. ad Cai.* 1 ; Joseph. *Ant.* II, 6, 8) ; c'est « castigatio ». La plupart du temps κόλασις a naturellement un sens plus doux que τιμωρία. Ainsi nous trouvons que Platon (*Protag.* 323 e) joint ensemble κολάσεις et νουθετήσεις; du reste, tout son chapitre, du commencement à la fin, est éminemment instructif quant à la distinction entre nos termes : οὐδεὶς κολάζει τοὺς ἀδικοῦντας ὅτι ἠδίκησεν, ὅστις μὴ ὥσπερ θηρίον ἀλογίστως τιμωρεῖται,... ἀλλὰ τοῦ μέλλοντος χάριν, ἵνα μὴ αὖθις ἀδικήσῃ; le même changement dans les mots qu'il emploie se retrouve encore deux ou trois fois dans le passage. A tout cela on peut comparer un chapitre intéressant dans Clément d'Alexandrie, *Strom.* IV, 24; et encore VII, 16, où ce Père définit κολάσεις comme μερικαὶ παιδεῖαι, et τιμωρία comme κακοῦ ἀνταπόδοσις. Voici la distinction d'Aristote (*Rhet.* I, 10): διαφέρει δὲ τιμωρία καὶ κόλασις· ἡ μὲν γὰρ κόλασις τοῦ πάσχοντος ἕνεκά ἐστιν· ἡ δὲ τιμωρία· τοῦ ποιοῦντος, ἵνα ἀποπληρωθῇ : cf. *Ethic. Nic.* IV, 5 : τιμωρία παύει τῆς ὀργῆς, ἡδονὴν ἀντὶ τῆς λύπης ἐμποιοῦσα. C'est à ces définitions et à d'autres semblables qu'Aulu-Gelle fait allusion quand il dit (*Noct. Att.* VI, 14) : « Puniendis peccatis tres esse debere causas existimatum est. Una est quæ νουθεσία vel κόλασις vel παραίνεσις dicitur; cum pœna adhibetur castigandi atque emendandi gratiâ; ut is qui fortuito deliquit, attentior fiat correctiorque. Altera est quam ii, qui vocabula

ista curiosius diviserunt, τιμωρίαν appellant. Ea causa animadvertendi est, cum dignitas auctoritasque ejus, in quem est peccatum, tuenda est ne prætermissa animadversio contemtum ejus pariat, et honorem levet : idcircoque id ei vocabulum a conservatione honoris factum putant. » Voir aussi une note qui a sa valeur dans Wyttenbach, *Animadv. in Plut.* vol. XII, p. 776.

Ce serait pourtant une erreur bien grave que de transférer cette distinction, dans son entier, à ces mots tels que les emploie le N. T. La κόλασις αἰώνιος de Matt. XXV, 46, comme c'est clairement déclaré, n'est point une discipline qui serve à corriger, et qui, par conséquent, soit temporaire. Elle ne peut être rien autre que l'ἀθάνατος τιμωρία (Joseph. B. J. II, 8, 11), que les ἀΐδιοι τιμωρίαι (Plat., *Ax.* 372 a), dont le Seigneur menace ailleurs les impénitents pour la fin de leur vie (Marc, IX, 43-48). Pour prouver que κόλασις avait acquis dans le grec hellénistique ce sens plus sévère et qu'il n'était employé que pour désigner une « punition » ou un « tourment », sans que nécessairement s'y rattachât une pensée d'amélioration par son moyen à l'égard de celui qui l'endurait, nous n'avons qu'à consulter des passages comme les suivants : Joseph. *Ant.* XV, 2, 2; Phil., *De Agric.* 9 ; *Mart. Polycar.* 2; 2 Macc. IV, 38; Sag. XIX, 4. La distinction qu'établit Aristote, toutefois, reste debout, en ce que l'on peut reconnaître dans l'usage scripturaire du mot, que dans κόλασις c'est le rapport de la punition à celui qui l'endure qui prédomine, dans τιμωρία, à celui qui punit.

§ VIII. — Ἀληθής, ἀληθινός.

En latin « verax » et « verus » représentent chacun à part ἀληθής et ἀληθινός, et, dans les points principaux, ils reproduisent les distinctions qui existent entre eux. Aussi est-ce par leur moyen que la Vulgate indique ordinairement lequel des deux mots se trouve dans l'original. — La différence entre les deux termes est très réelle. Un seul exemple suffira pour montrer d'emblée en quoi consiste exactement cette différence. Dieu est Θεὸς ἀληθής et Θεὸς ἀληθινός, mais des prérogatives et des attributs bien différents lui sont accordés par l'une ou l'autre épithète. Dieu est ἀληθής (Jean III, 33; Rom. III, 4 = « verax »), en tant qu'il ne peut point mentir, comme il est ἀψευδής (Tite, I, 2), c'est-à-dire, le Dieu qui dit la vérité et qui aime la vérité (cf. Eurip. *Ion*, 1554). Mais il est ἀληθινός (1 Thess. I, 9; Jean XVII, 3; Esaïe LXV, 16; = « verus »), en tant que, *véritablement* Dieu, Dieu, distinct des idoles et de tous les autres faux dieux, rêves de l'imagination malade des hommes, et qui n'ont point d'existence substantielle dans le monde des réalités (cf. Athen. VI, 62, où quelqu'un rapporte comment les Athéniens reçurent Démétrius avec des honneurs divins; ὡς εἴη μόνος θεὸς ἀληθινός, οἱ δ'ἄλλοι καθεύδουσιν, ἢ ἀποδημοῦσιν, ἢ οὐκ εἰσί). « Les adjectifs en -ι-νος expriment la matière dont une chose quelconque est faite, ou plutôt ils impliquent une relation mixte de qualité et d'origine, avec l'objet marqué par le substantif d'où ils sont dérivés. Ainsi ξύλ-ι-νος signifie « de bois », « en bois »; [όστράκ-ι-νος, « de terre », « en terre »; ὑάλ-ι-νος, « de verre », « en

verre»] de même ἀλη-θ-ι-νός signifie « véritable », composé de ce qui est vrai [de ce qui, chimiquement parlant, a la vérité pour matière et pour base]. Ce dernier adjectif exprime particulièrement ce qui est tout ce qu'il prétend être; par exemple, de l'or pur, par opposition au métal composé d'alliage. » (Donaldson, *New Cratylus*, p. 426).

Il ne suit pas nécessairement, comme on le voit par cette dernière remarque, que, quelle que soit la chose que l'on contraste avec ἀληθινός, il faille en conclure qu'elle n'ait point d'existence substantielle, qu'elle soit entièrement fausse et mensongère. Une réalisation d'un ordre inférieur et subordonné, une anticipation partielle et imparfaite de la vérité peuvent être opposées à la vérité dans sa forme la plus élevée, dans son développement le plus avancé et le plus complet, mais c'est à ce dernier développement seul qu'appartiendra le titre d'ἀληθινός. Kahnis fait cette remarque frappante (*Abendmahl*, p. 119) : « Ἀληθής schliesst das Unwahre und unwirkliche, ἀληθινός das seiner Idee nicht Entsprechende. Das Mass des ἀληθής ist die Wirklichkeit, das des ἀληθινός die Idee. Bei ἀληθής entspricht die Idee. Bei ἀληθής entspricht die Idee der Sache, bei ἀληθινός die Sache der Idee. » Ainsi Xénophon affirme de Cyrus (*Anab.* I, 9, 17), qu'il commandait ἀληθινὸν στράτευμα, une armée *véritable*, une armée digne de ce nom; mais il n'aurait pas refusé absolument ce nom d' « armée » à une force inférieure; et Platon (Tim. 25 a), qui appelait la mer au delà des colonnes d'Hercule, πέλαγος ὄντως, ἀληθινὸς πόντος, aurait dit qu'elle seule réalisait dans *sa plénitude* l'idée du grand abîme de

l'Océan; cf. *Pol.* I, 347 d. : ὁ τῷ ὄντι ἀληθινὸς ἄρχων. Nous manquerions fréquemment la force exacte du mot, nous nous trouverions, à vrai dire, engagés dans des embarras bien sérieux, si nous allions donner à ἀληθινός le sens de *vrai* comme étant nécessairement opposé à *faux*. Il exprime bien plutôt le plus souvent ce qui est substantiel comme opposé à ce qui n'est qu'une ombre, une ébauche; Origène (*in Iohan.* tome II, § 4) l'a bien dit : ἀληθινός, πρὸς ἀντιδιαστολὴν σκιᾶς καὶ τύπου καὶ εἰκόνος. Ainsi dans Héb. VIII, 2, il est fait mention de la σκηνὴ ἀληθινή dans laquelle notre souverain Sacrificateur est entré; ce qui ne veut pas dire, c'est clair, que le tabernacle dans le désert n'ait pas été très réellement construit par ordre de Dieu et selon le modèle qu'il en avait donné (Ex. XXV); mais cela veut dire seulement que cette demeure et tout ce qui était en elle étaient de faibles représentations terrestres des choses qui avaient une existence très réelle et très glorieuse au ciel (ἀντίτυπα τῶν ἀληθινῶν); que l'entrée du souverain Sacrificateur juif dans le Saint des Saints, et tout ce qui appartenait au sanctuaire terrestre, n'étaient que la σκιὰ τῶν μελλόντων ἀγαθῶν, tandis que le σῶμα, l'achèvement de cette ébauche, est en Christ et par Christ (Col. II, 17) [1].

Quand il est également dit : « La loi a été donnée

[1] F. Spanheim (*Dub. Evang.* 106) a bien établi ce point : « Ἀλήθεια in Scripturâ Sacrâ interdum sumitur ethice, et opponitur falsitati et mendacio; interdum mystice, et opponitur typis et umbris, ut εἰκών illis respondens, quæ veritas alio modo etiam σῶμα vocatur a Spiritu S. opposita τῇ σκιᾷ. » — Cf. Deyling, *Obs. sac.* vol. III, p. 317; vol. IV, pp. 548, 627.

par Moïse, mais la grâce et la *vérité* sont venues par Jésus-Christ » (Jean I, 17), il est évident que l'antithèse ne peut pas être ici entre le faux et le vrai, mais seulement entre l'imparfait et le parfait, le typique et le substantiel. De même encore, quand il est déclaré que l'éternelle Parole est τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν (Jean I, 9), on ne nie point par là que Jean-Baptiste ne fût aussi « une lumière ardente et brillante » (Jean V, 35), ou que les fidèles ne soient « des lumières dans le monde » (Phil. II, 15; Matt. V, 14), mais on affirme cependant qu'il en est Un plus grand qu'eux tous et qu'Il est « cette lumière qui éclaire tout homme venant au monde[1] ». Christ assure qu'Il est : ὁ ἄρτος ὁ ἀληθινός (Jean VI, 32); ce qui ne veut pas dire que le pain que donnait Moïse ne fût pas aussi « le pain du ciel » (Ps. CV. V. 40), mais la manne n'était ce pain qu'à un degré secondaire et inférieur; ce n'était pas une nourriture, dans l'acception la plus élevée du terme, en tant qu'elle ne nourrissait pas pour la vie éternelle ceux qui en mangeaient (Jean VI. 49). Jésus est encore ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινή (Jean XV, 1). Il ne conteste point à Israël le privilége d'être la vigne de Dieu,

---

[1] Lampe (*in loc.*) : « Innuitur ergo hic oppositio tum luminarium naturalium, qualia fuere lux creationis, lux Israëlitarum in Ægypto, lux columnæ in deserto, lux gemmarum in pectorali, quæ non nisi umbræ fuere hujus veræ lucis; tum eorum, qui falso se esse lumen hominum gloriantur, quales sigillatim fuere Sol et Luna Ecclesiæ judaicæ, qui cum ortu hujus Lucis obscurandi (Joel II, 31); tum denique verorum quoque luminarium, sed in minore gradu, quæque omne suum lumen ab hoc Lumine mutuantur, qualia sunt omnes Sancti. Doctores, Angeli lucis, ipse denique Ioannes Baptista. »

car nous savons qu'Israël le fut (Ps. LXXX, 8 : Jér. II, 21), mais Jésus assure qu'aucun, si ce n'est Lui-même, ne réalise ce nom dans toute sa plénitude; qu'aucun ne comprend tout ce qui s'y rattache (Os. X, 1 ; Deut. XXXII, 32)[1]. Il serait facile de poursuivre plus loin nos remarques, mais ces exemples suffiront, et le lecteur attentif observera de plus que nous les avons tirés principalement de St. Jean. Le fait que, dans ses écrits, Jean se sert d'ἀληθινός vingt-deux fois tandis que les écrivains de tout le N. T. ne s'en servent que cinq fois, n'est certainement pas une chose accidentelle. Donc, pour résumer aussi brièvement que possible les différences entre ces deux mots, nous pouvons affirmer de l'ἀληθής qu'il accomplit la promesse de ses lèvres, et de l'ἀληθινός, la promesse plus étendue de son nom. Quelle que soit la portée de ce nom, qu'on le prenne dans le sens le plus élevé, le plus profond, quel que soit le point qu'il doive atteindre, ***ce point-là***, l'ἀληθινός l'atteint complétement.

§ IX. — Θεράπων, δοῦλος, διάκονος, ὑπηρέτης.

Le seul passage où l'on rencontre θεράπων dans le N. T., c'est celui d'Héb. III, 5 : « Quant à Moïse, il a bien été fidèle dans toute sa maison comme ***serviteur*** » (ὡς θεράπων). L'allusion à Nombres XII, 7 est ici manifeste, car les Septante y ont traduit עֶבֶד par θεράπων. La version grecque ne suit pourtant pas constamment cette règle;

[1] Lampe ; « Christus est Vitis vera..... et quâ talis *præponi,* quin et opponi, potest omnibus aliis qui etiam sub hoc symbolo in scriptis propheticis pinguntur ».

bien souvent elle traduit עֶבֶד, non par θεράπων, mais par δοῦλος, et c'est sans doute cette manière de traduire qui nous a valu, dans Apoc. xv, 3, la phrase : Μωϋσῆς, ὁ δοῦλος τοῦ Θεοῦ. Mais le fait que les Septante rendent le même mot hébreu tantôt par δοῦλος, tantôt par θεράπων, ne prouve pas qu'il n'y ait aucune différence entre ces termes, ni même qu'il n'y ait des cas où l'un des vocables ne doive être employé avec bien plus de raison que l'autre ; il en résulte seulement qu'il y a d'autres cas où il n'est pas nécessaire qu'on mette en relief ce qui constitue la nuance entre ces mots. Cette nuance existe réellement. Δοῦλος, opposé à ἐλεύθερος (Apoc. xiii, 16 ; xix, 18 ; Platon, *Gorg.* 502 d), c'est proprement « l'homme-*lié* » (de δέω, ligo), quelqu'un en relation permanente de servitude par rapport à un autre, et cela, abstraction complète de tout service rendu à cet autre ; mais θεράπων c'est celui qui accomplit des services actuels sans égard au fait que c'est comme homme libre ou comme esclave qu'il les rend, sans se dire qu'il est lié par le devoir ou poussé par l'amour ; et ainsi il s'ensuit tout naturellement que le θεράπων fait toujours songer à quelqu'un dont les services sont plus spontanés, plus nobles, plus libres que ceux du δοῦλος. Par exemple, Achille, dans Homère, appelle Patrocle son θεράπων (*Iliad.* xvi, 244), c'est à dire, quelqu'un dont les services n'étaient point contraints, mais l'expression officieuse de l'attachement ; quelqu'un auquel ressemblait fort l'écuyer ou le page du moyen-âge. Mérion est le θεράπων d'Idoménée (xxiii, 113), et tous les Grecs sont des θεράποντες Ἄρηος (ii, 110 et souvent). De même, dans Platon (*Symp.* 203 c), Eros est appelé ἀκόλουθος καὶ θεράπων d'Aphrodite ; cf. Pindare,

Pyth. IV, 287, où le θεράπων est opposé au δράστης. C'est avec quoi s'accordent les définitions d'Hésychius : οἱ ἐν δευτέρᾳ τάξει φίλοι ; d'Ammonius : οἱ ὑποτεταγμένοι φίλοι ; et d'Eustathius : τῶν φίλων οἱ δραστικώτεροι. Dans le verbe θεραπεύειν, (=curare), comme distinct de δουλεύειν, et rapproché de θάλπω, « faveo », « foveo », c'est le caractère plus noble, et qui apporte plus de soins dans le service, qui ressort avec le plus de force. On peut se servir de θεραπεύειν en parlant de la vigilance du médecin auprès de son malade, des soins que l'homme donne au culte de Dieu, et Xénophon (*Mem.* IV, 3, 9) l'applique admirablement à la sollicitude que les dieux montrent envers l'homme.

On voit donc que l'auteur de l'Épître aux Hébreux, quand il qualifie Moïse de θεράπων dans la maison de Dieu (III, 5), suppose par là que Moïse occupait un poste de confiance, que son service était plus libre, sa dignité plus élevée que celle d'un simple δοῦλος, qu'elle se rapprochait davantage de celle d'un οἰκονόμος dans la maison de Dieu ; et si nous consultons Nomb. XII, 6-8, nous trouvons, en confirmation de cette idée, que Moïse y est, en effet, revêtu d'une dignité spéciale, qui le place au dessus des autres δοῦλοι de Dieu ; cf. encore Deut. XXXIV, 5, où Moïse est appelé οἰκέτης κυρίου : aussi le titre de θεράπων Κυρίου est-il donné à Moïse (Sag. de Sal. X, 16), mais à aucun autre des grands personnages de l'ancienne alliance que mentionne le chapitre ; cf. XVIII, 21. La Vulgate a très bien rendu θεράπων par « famulus » (ainsi Cicéron : « famulæ Idææ matris ») ; Tyndale et Cranmer l'ont traduit par « ministre ».

Il ne faut pas non plus perdre de vue la distinction

entre διάκονος et δοῦλος dans l'emploi de ces vocables dans le N. T., et ce n'est pas difficile de la découvrir. Διάκονος, — l'étymologie διά et κόνις, quelqu'un qui est pressé et qui court *à travers la poussière*, est une dérivation de fantaisie, que défend la quantité de la seconde syllabe dans διάκονος, — vient probablement de la même racine qui nous a donné διώκω, « se presser après » ou « poursuivre », et ainsi διάκονος signifie bien encore « un coureur ». La différence entre διάκονος d'un côté, et δοῦλος et θεράπων de l'autre, est celle-ci : διάκονος représente le serviteur dans son activité *pour le travail* (διακονεῖν τι, Éph. III, 7; Col. I, 23; 2 Cor. III, 6), non dans sa relation à *une personne;* relation servile comme celle de δοῦλος, ou plus volontaire, comme dans le cas de θεράπων. Les organisateurs d'une fête, sont comme tels, abstraction faite de leur condition d'hommes libres ou non, des διάκονοι (Jean II, 5; Matt. XXII, 13; cf. Jean XII, 2). — Ce qu'on vient de dire de l'importance de maintenir la distinction entre δοῦλος et διάκονος peut être éclairci par la parabole des Noces (Matt. XXII, 2-14). Dans nos versions, les « serviteurs » du roi introduisent les convives (vv. 3, 4, 8, 10), et ces « serviteurs » sont requis de jeter hors de la salle l'intrus qui n'avait point une robe de noces (v. 13); mais, dans le grec, ceux qui introduisent les convives sont désignés par δοῦλοι, et ceux qui exécutent la sentence royale, par διάκονοι, — distinction très réelle, et appartenant aux traits essentiels de la parabole, car les δοῦλοι sont des *hommes,* des ambassadeurs de Christ, qui invitent leurs frères à entrer dans son royaume; les διάκονοι, par contre, sont des *anges* qui, dans tous les actes judiciaires qui ont trait à la fin

du monde, apparaissent toujours comme les exécuteurs de la volonté de Dieu. Quoique la pointe de la parabole ne tourne pas sur la distinction entre ces deux mots, cependant il n'est pas plus permis de les confondre qu'il ne l'est de confondre les δοῦλοι avec les θερισταί dans Matt. XIII, 27, 30; cf. Luc XIX, 24.

Ὑπηρέτης, qui nous reste à examiner, est un vocable emprunté originairement à la vie militaire : c'est d'abord le rameur (de ἐρέσσω, remigo), le matelot comme distinct du soldat à bord d'une galère de guerre; puis, c'est celui qui fait un travail quelconque mais dur et laborieux; enfin c'est l'officier subalterne qui attend les ordres de son supérieur, comme attend l'officier d'ordonnance qui accompagne son commandant à la guerre (Xénophon, *Cyr.* VI, 2, 13). C'est dans ce sens, c'est à dire, comme ministre accomplissant certaines fonctions déterminées pour Paul et Barnabas, que Marc était leur ὑπηρέτης (Act. XIII, 5); c'est dans ce sens officiel de licteur, d'appariteur, etc., que le mot est constamment (et même d'une manière prédominante) employé dans le N. T. (Matt. V, 25; Luc IV, 20; Jean VII, 32; XVIII, 18; Act. V, 22). Le fait que ces deux mots, δοῦλοι et ὑπηρέται, sont mentionnés ensemble (Jean XVIII, 18), suffirait à lui seul pour indiquer qu'à cet endroit on établit une différence entre eux; et, d'après cette différence, on trouvera que celui qui frappa le Seigneur au visage (Jean XVIII, 22) ne pouvait pas être, comme quelques uns l'ont supposé, le même individu dont le Seigneur venait de guérir l'oreille (Luc XXII, 51), vu que ce dernier était un δοῦλος, tandis que le misérable qui avait frappé Jésus était un ὑπηρέτης du souverain sacrificateur. Les significations de διάκονος

et de ὑπηρέτης sont bien plus étroitement unies ; de fait, ces deux mots, pour ainsi dire, coulent l'un dans l'autre continuellement, et il est une foule de cas où ils pourraient s'échanger indifféremment ; mais le caractère plus *officiel*, plus fonctionnel, pour ainsi dire, de ὑπηρέτης, voilà le point où gît la différence entre eux deux.

§ X. — Δειλία, φόβος, εὐλάβεια.

De ces trois mots, le premier est toujours employé dans un mauvais sens ; le second est un terme plus doux, pouvant se prendre en bonne part, pouvant aussi se prendre en mauvaise, et occupant à peu près le milieu entre les deux autres. Le troisième est employé régulièrement dans un bon sens, quoiqu'il n'ait pas toujours échappé au mauvais. Δειλία, en latin « timor », θρασύτης est le contrepied de « témérité », (Plato, *Tim.* 87 a) ; notre mot « couardise ». Il ne se rencontre qu'une seule fois dans le N. T., 2 Tim. 1, 7 ; mais δειλιάω se trouve dans Jean XIV, 27 ; et δειλός dans Matt. VIII, 26, Marc. IV, 40 ; Apoc. XXI, 8. Dans ce dernier passage, les δειλοί, sans aucun doute, sont « les lâches » qui, en temps de persécution, ont renié la foi dans la crainte de souffrir ; cf. Eusèbe, *Hist. Eccl.*, VIII, 3. Δειλία se joint à ἀνανδρεία (Plato, *Phædr.* 254 c ; *Leg.* II, 659 a), à λειποταξία (Lysias, *Orat. in Alcib.* p. 140), à ψυχρότης (Plutar., *Fab. Max.* 17), à ἔκλυσις (2 Macc. III, 24) ; Josèphe l'attribue aux espions qui firent un mauvais rapport sur la Terre promise (*Ant.* III, 15, 1) ; ce substantif est toujours opposé à ἀνδρεία comme δειλός l'est à ἀνδρεῖος : voir, par exemple, la longue discussion sur la valeur et sur la

lâcheté dans Platon (*Protagoras*, 360 d) et la description animée du δειλός dans les *Caractères* (29) de Théophraste. Il va sans dire que la δειλία n'avoue point qu'elle est craintive; elle abrite sa poltronnerie sous le titre honorable d'εὐλάβεια[1] (Philo, *De Fort.* 739), et aime à déclarer qu'elle est en réalité ἀσφάλεια (Plutar., *An. an Cor. App. Pej.* 3; Philo, *Quod Det. Pot. Insid.* 11).

Φόβος, répondant au latin « metus », est un terme moyen, et comme tel, il est employé, dans le N. T., quelquefois dans un mauvais sens, mais plus souvent dans un bon. Ainsi, dans un mauvais sens : Rom. VIII, 15; 1 Jean. IV, 18; cf. Sag. XVII, 11; et dans un bon : Act. IX, 31; Rom. III, 18; Eph. VI, 5; 1 Pier. 1, 17. C'est ainsi un μέσον, *vox media;* Platon, dans le passage précité du Protagoras, y ajoute αἰσχρός chaque fois qu'il veut indiquer la timidité qui messied à un homme.

Εὐλάβεια ne se trouve que deux fois dans le N. T. (Héb. V, 7; XII, 28), et chaque fois avec le sens de piété, mais d'une piété qui caractérise la *crainte* de Dieu. Ce vocable grec est dérivé de εὖ et de λαμβάνεσθαι; l'image, qui est au fond du mot, se rapporte à l'action de prendre avec soin, de manier avec prudence quelque vase précieux et fragile qui, si on le maniait rudement ou avec moins de précaution, pourrait aisément être brisé. Mais un tel soin, une telle prudence dans la conduite des affaires (le mot est joint par Plutarque à πρόνοια, *Marc.* 9), prudence qui naît sans doute de la crainte de ne pas réussir, est facilement exposée à être taxée de

[1] « And call that *providence,* which we call *flight.* » DRYDEN.

timidité. Ainsi Démosthène, qui oppose εὐλάβεια à θράσος déclare qu'il n'était qu'εὐλαβής, dans telle affaire où ses ennemis l'accusaient d'être δειλός et ἄτολμος : ainsi εὐλαβὴς καὶ δυσέλπιστος, Plutar., *Fab.* 17. Il n'est donc pas étonnant qu'on ait commencé par considérer la peur comme étant un élément essentiel de l'εὐλάβεια, quoique la plupart du temps il ne s'agisse point d'une peur déshonnête, mais telle qu'un homme sage et bon n'aurait pas honte d'entretenir. Cicéron écrit (*Tusc.* IV, 6) : « Declinatio [a malis] si cum ratione fiet, *cautio* appelletur, eaque intelligatur in solo esse sapiente ; quæ autem sine ratione et cum exanimatione humili atque fractâ, nominetur *metus* ». L'orateur a probablement présente à l'esprit la définition des Stoïciens ; car ceux-ci, tandis qu'ils désavouaient le φόβος comme un πάθος, et admettaient l'εὐλάβεια, qu'ils définissaient une ἔκκλισις σὺν λόγῳ (Clément d'Alexandrie, *Strom.*, II, 18), dans le cercle des vertus ; ainsi Diogène de Laërce (VII, 1, 116) : τὴν δὲ εὐλάβειαν [ἐναντίαν φασὶν εἶναι] τῷ φόβῳ οὖσαν εὔλογον ἔκκλισιν· φοβηθήσεσθαι μὲν γὰρ τὸν σοφὸν οὐδαμῶς, εὐλαβηθήσεσθαι δέ.

Cependant ces distinctions à l'aide desquelles les Stoïciens essayaient d'échapper aux difficultés de leur théorie morale, ainsi que la concession qu'ils faisaient, par ex., que le sage pouvait éprouver « suspiciones quasdam etiam iræ affectuum », mais non les « affectus » eux-mêmes, (Seneca, *De Irâ*, I, 16), tout cela, après tout, ne valait rien ; ils avaient admis la chose, et maintenant ils ne s'escrimaient plus que pour des mots ; ils n'étaient que des ὀνοματομάχοι, comme les en accuse un Péripatéticien de leurs adversaires. Voir en cette

matière, la discussion complète dans Clément, *Strom.* II, 7-9, et comp. August., *De Civit. Dei,* IX, 4.

§ XI. — Κακία, πονηρία, κακοήθεια.

Nous sommes probablement d'abord enclins à considérer κακία, dans le N. T., comme exprimant tout l'état complexe du mal moral, le vice en général; et, sans doute que le mot est souvent employé dans cette acception. Ainsi, ἀρεταὶ καὶ κακίαι sont « les vertus et les vices » (Aristot., *Rhet.* II, 12; Plutarch., *Conj. Præc.* 25 et constamment); tandis que Cicéron (*Tusc.*, IV, 15) refuse de traduire κακία par « malitia », préférant fabriquer « vitiositas » dont il dit avoir besoin pour cette raison : « Nam *malitia* certi cujusdam vitii nomen est, *vitiositas* omnium » ; montrant par là clairement qu'à *ses* yeux κακία embrassait, non un vice, mais tous les vices. Cependant un rapide examen des passages où κακία se trouve dans le N. T. montrera que ce vocable n'y est point employé dans ce sens, car alors nous ne le rencontrerions pas pour désigner un des vices énumérés dans un catalogue de péchés (Rom. I, 29 ; Col. III, 8); puisqu'en lui seul, tous les autres vices eussent trouvé place. Il nous faut donc chercher une signification plus spéciale. Rapprochant κακία de πονηρία, nous ne nous tromperons point en disant que κακία c'est plutôt la mauvaise habitude de l'esprit, la « malitia », par laquelle Cicéron refuse de rendre le mot, c'est à dire, comme cet auteur s'explique ailleurs, « versuta et fallax nocendi ratio » (*Nat. Deor.* III, 30; *De Fin.* III, 11 in fine); tandis que πονηρία est la manifestation

de cette κακία. Ainsi Calvin dit de κακία (Ephes. iv, 31): « Significat hoc verbo [Apostolus] *animi pravitatem* quæ humanitati et æquitati est opposita, et malignitas vulgo nuncupatur ». Les traducteurs français qui rendent κακία si souvent par « malice » (Ephes. iv, 31; 1 Cor. v, 8; xiv, 20; 1 Pier. ii, 1), prouvent qu'ils sont de notre avis.

Mais le πονηρός est, comme l'appelle Ammonius, ὁ δραστικὸς κακοῦ, l'actif ouvrier du mal. L'Allemand le rend par Bösewicht, et Th. de Bèze (*Annott. in Matt.* v, 37), fait cette distinction: « Significat πονηρός aliquid amplius quam κακός, nempe eum qui sit in omni scelere exercitatus, et ad injuriam cuivis inferendam totus comparatus. » Le πονηρός est, selon la dérivation du mot, ὁ παρέχων πόνους, ou, comme nous disons, celui qui « met les autres dans l'embarras »; et la πονηρία est la « cupiditas nocendi »[1], ou, comme l'explique Jeremy Taylor: « la dextérité à faire des tours d'adresse; le plaisir à faire le mal, à troubler notre prochain et à le vexer; méchanceté, perversité et maussaderie dans nos rapports avec les autres » (*De la Doctrine et de la pratique de la Repentance*, iv, 1). Si κακός est le contraire d'ἀγαθός et φαῦλος de καλοκἀγαθός, πονηρός trouvera exactement son opposé dans χρηστός. Tandis que κακία et πονηρία se produisent plusieurs fois dans le N. T., κακοήθεια n'y est qu'une fois, à savoir dans cette longue et terrible énumération que fait S. Paul de la méchanceté qui remplissait le monde païen (Rom. i, 29). Jamais le mot ne se présente dans les Septante. Nous l'avons traduit par « malignité ». Cependant quand on le prend dans ce dernier sens, que

personne ne lui refusera, car il le possède souvent (Plato, *Rep.* I, 384 d; Xenoph., *De Ven.* XIII, 16), ou quand on le prend dans le sens encore plus large que lui prête Basile (*Reg. Brev. Int.* 77 : κακοήθεια μέν ἐστιν, ὡς λογίζομαι, αὐτὴ ἡ πρώτη καὶ κεκρυμμένη κακία τοῦ ἤθους), il devient très difficile de lui assigner quelque place que n'ait déjà occupée ou κακία ou πονηρία. Supposé même que nous n'ayons pas tracé assez exactement les limites qui séparent ces deux mots, il est à peu près évident qu'il n'y a entre eux que peu ou point de place que le mot «malignité» ait le droit de revendiquer. Il paraît donc préférable de comprendre ici κακοήθεια dans le sens plus restreint qu'il possède quelquefois. La version anglaise dite de Genève l'a fait en traduisant κακοήθεια par cette périphrase: « prenant tout en mauvaise part »; ce qui est précisément la définition d'Aristote, dans sa terminologie morale dont ce mot fait partie (*Rhet.* II, 13): ἔστι γὰρ κακοήθεια τὸ ἐπὶ τὸ χεῖρον ὑπολαμβάνειν ἅπαντα, ou comme Jeremy Taylor l'appelle, « une bassesse de notre nature par laquelle nous prenons les choses par le mauvais bout et les expliquons toujours dans leur plus mauvais sens[1]; c'est la « malignitas interpretantium » de Pline, (*Ep.* V, 7)[2];

[1] Grotius : « Cum quæ possumus in bonam partem interpretari, in pejorem rapimus, contra quam exigit officium dilectionis ».

[2] Qu'il est frappant cet emploi d' « interpretor », pour signifier « interpréter de *travers* », dans Tacite (lui-même probablement un peu entaché de ce vice), dans Pline et chez d'autres auteurs de leur temps.

« *Gloser* pr. commenter, critiquer avec un peu de méchanceté; *gloseur,* homme qui trouve à redire sur tout. »

Tr. A. Schéler. *Dict. d'étym.*

ce qui est exactement opposé à ce que Sénèque (*De Irâ*, II, 24) appelle si bien : « benigna rerum æstimatio ». Voyez particulièrement, pour cet usage de κακοήθης Josèphe, *Ant.* VII, 6, 1 ; cf. 2 Sam. x, 3. Cette manière d'interpréter les paroles et les actes des auteurs dans le sens le moins favorable, Aristote en fait un des vices des vieillards dans ce sombre, mais si instructif passage (pour le chrétien surtout) auquel nous avons fait allusion tout à l'heure ; ces vieillards sont κακοήθεις et καχύποπτοι. Nous ne nous tromperons donc guères, en prenant κακοήθεια, dans Rom. I, 29, dans ce sens plus étroit. La place que ce vocable occupe dans la liste des péchés que dresse S. Paul, nous justifie pleinement quand nous le considérons comme désignant cette forme particulière de la méchanceté, qui se manifeste par une interprétation malveillante des actions d'autrui, et en les attribuant toutes aux plus mauvais motifs.

Ne prenons pas congé du mot sans remarquer la profonde vérité psychologique qu'atteste cette acception secondaire du mot κακοήθεια, à savoir, que le mal que nous trouvons en nous-mêmes est cause que nous le soupçonnons et que nous le cherchons chez les autres. Le κακοήθης, selon la constitution primitive du mot, est celui dont l'ἦθος, le caractère, la vie morale sont mauvais ; un tel homme se transporte, lui et les motifs qui le font agir, dans les autres ; il se voit en eux. Le proverbe anglais a bien raison : « Mauvais faiseurs, mauvais penseurs » ; comme aussi l'Amour, dans ces nobles paroles de Schiller :

« Il croit, joyeusement
Aux divinités, *étant lui-même divin* »,

car celui qui est absolument mauvais trouve qu'il est presque impossible de croire à autre chose qu'au mal chez les autres (Job I, 9-11 ; II, 4, 5). Qui a lu la République de Platon, se rappellera le remarquable passage (III, 409 a, b), dans lequel Socrate, montrant combien il importe aux médecins d'avoir eu affaire surtout avec des malades (mais non pas aux maîtres ou aux magistrats de se mêler aux méchants) explique la chose par le fait que les jeunes hommes, qui ne sont pas encore corrompus, sont εὐήθεις (comme opposés aux κακοήθεις), et en donne cette raison : ἅτε οὐκ ἔχοντες ἐν ἑαυτοῖς παραδείγματα ὁμοιοπαθῆ τοῖς πονηροῖς.

§ XII. — Ἀγαπάω, φιλέω.

Le rapport entre ces deux mots ressemble beaucoup à celui qui existe en latin entre « diligo » et « amo ». Aussi avoir compris l'exacte distinction entre ces deux mots latins, c'est avoir beaucoup fait pour saisir la nuance entre les mots qui sont plus immédiatement l'objet de notre étude. Pour l'intelligence des mots latins, nous possédons d'abondants matériaux dans Cicéron, qui souvent nous instruit par le jeu antithétique auquel il soumet l'un et l'autre terme.

C'est ainsi, qu'écrivant à un ami où il parle de l'affection qu'il porte à un autre, il dit (*Ep. fam.* XIII, 47) : « Ut scires illum a me non *diligi* solum, verum etiam *amari* »; et encore (*Ad Brut.* I) : « L. Clodius valde me *diligit*, vel, ἐμφατικώτερον dicam, valde me *amat* ». D'après ces passages et d'autres encore au même effet (il y en a une ample collection dans Dœderlein, *Latein.*

Synon., vol. IV, p. 98 sq.), nous pourrions conclure que « amare », qui correspond à φιλεῖν, est plus énergique que « diligere », qui correspond, comme nous le verrons, à ἀγαπᾷν. Dans un certain sens, cela est très vrai; cependant ce n'est point l'idée d'une plus ou moins grande force ou intensité qui explique l'emploi respectif des deux mots. Ernesti a heureusement saisi la loi qui préside à leurs divers emplois, quand il dit : « *Diligere* magis ad judicium, *amare* vero ad intimum animi sensum pertinet ». En sorte que Cicéron, de fait, dans le passage cité en premier lieu, nous dit : « Je n'*estime* point l'homme simplement, mais je l'*aime;* il y a quelque chose de la passion de l'affection dans le sentiment que j'éprouve pour lui ».

Cependant, tandis qu'un ami peut désirer plutôt « amari » que « diligi », il y a des cas où « diligi » est quelque chose de plus élevé que « amari », ἀγαπᾶσθαι que φιλεῖσθαι. Le premier exprime un attachement où la raison a présidé au choix, à la préférence (« *di*ligere » = « *de*ligere »)[1] et où elle a découvert dans l'objet aimé ce qui est digne d'estime; où règne le sentiment que cette estime est juste et due à la personne, à titre de bienfaiteur ou autre; tandis que le second terme, sans exprimer nécessairement un attachement d'où la raison soit bannie, exprime une relation moins réfléchie, plus instinctive, qui appartient plutôt au sentiment; ainsi Antoine, dans l'oraison funèbre au peuple romain, en face du cadavre de César (Dion Cassius, XLIV, 48),

1 Diligo = dis-lego, choisir entre plusieurs dans des sens divers. A. SCHÉLER.

s'écrie : ἐφιλήσατε αὐτὸν ὡς πατέρα, καὶ ἠγαπήσατε ὡς εὐεργέτην.

On lit dans Xénophon (*Mem.* II, 7, 9, 11) un passage très utile par rapport à la relation entre ces deux mots, et qui nous montre comment les notions de respect et de révérence sont constamment impliquées dans ἀγαπᾶν, notions qui, sans être exclues, il va sans dire, de φιλεῖν, n'y sont pourtant pas strictement renfermées. D'après ce qui vient d'être dit, on peut expliquer ce fait que, tandis que les hommes sont constamment requis d'αγαπᾷν τὸν Θεόν (Matt. XXII, 37; Luc X, 27; 1 Cor. VIII, 3) et que les âmes pieuses le font (Rom. VIII, 28; 1 Pier. 1, 8; 1 Jean IV, 21), jamais il ne leur est commandé de φιλεῖν τὸν Θεόν. Le Père cependant, ἀγαπᾷ τὸν υἱόν (Jean III, 35), et aussi φιλεῖ τὸν υἱόν (Jean V, 20). On peut rapprocher Matt. III, 17, du premier passage, et Jean I, 18, Prov. VIII, 22, 30, du second.

Dans presque tous ces passages du N. T., la Vulgate, au moyen de « diligo et de « amo », a conservé et marqué la distinction que, dans l'un et l'autre cas, nos traductions négligent forcément. Il est surtout à regretter que dans Jean XXI, 15-17, nous n'ayons pas pu la reproduire, car l'emploi alternatif des deux mots y est singulièrement instructif, et, si nous voulons tirer du texte toute sa signification, nous ne devrons pas le laisser passer inaperçu.

Dans ce triple « M'aimes-tu ? » que le Seigneur ressuscité adresse à Pierre, il lui demande d'abord, ἀγαπᾷς με; mot trop froid en ce moment, alors que toutes les pulsations du cœur de l'apôtre repentant sont les indices d'une sérieuse affection pour son Seigneur! Mot

qui n'exprime pas assez la chaleur de l'âme de Pierre pour Jésus ! A part la question qui en elle-même attriste et blesse l'apôtre (vers. 17), une nouvelle douleur s'y ajoute par la forme que prend cette question, car elle a l'air de placer l'apôtre à une distance comparativement éloignée de son Seigneur et de l'y tenir ; ou du moins, elle ne lui permet pas de s'approcher si près de lui qu'il le voudrait bien. Aussi, dans sa réponse, Pierre substitue à ἀγαπάω le mot qui indique un amour plus *personnel :* φιλῶ σε (vers. 15). Quand Christ répète la question dans des termes exactement semblables, Pierre, dans sa réplique, remplace encore son φιλῶ par l'ἀγαπᾷς de son Seigneur (vers. 16). Mais enfin Pierre a vaincu ! En effet, lorsque son Maître, pour la troisième fois, lui pose la question, il la pose, non plus au moyen d'ἀγαπᾷς, mais de φιλεῖς, en se servant du mot qui seul peut exprimer tout ce qui est dans le cœur du disciple. La question, pénible dans tous les cas, puisqu'elle implique un doute à l'endroit de l'amour de l'apôtre, cesse d'être rendue plus pénible encore par la forme particulière qu'elle avait revêtue [1]. Tout ce jeu délicat du sentiment disparaît nécessairement quand on ne reproduit pas la variation dans les termes [2].

Remarquons en concluant qu'ἔρως, ἐρᾷν, ἐραστής, ne se rencontrent jamais dans le N. T., mais les deux der-

---

[1] Bengel a généralement l'honneur « rem acu tetigisse » ; mais ici il manque singulièrement son point et donne tout à fait à gauche : « ἀγαπᾷν, amare, est necessitudinis et affectus; φιλεῖν, diligere, judicii. »

[2] La version de Lausanne a traduit à contre-sens ἀγαπᾷν par aimer et φιλεῖν par affectionner. F. DE R.

nières formes se retrouvent parfois dans les Septante; ἐραστής y est d'ordinaire employé dans un sens déshonorable comme en français, un « amant » (Ezéch. xvi, 33; Os. ii, 5); cependant on le trouve une ou deux fois (Sag. viii, 2; Prov. iv, 6) dans un sens plus honorable, non comme « amasius », mais comme « amator ». L'absence de ces trois vocables est significative; sans doute, on peut l'expliquer par le fait que, grâce à la corruption des mœurs, ils étaient tellement saturés de passion sensuelle et basse, ils transportaient avec eux une telle atmosphère de souillures (voir Origène, ***Prol. in Cant. Op.***, tom. iii, pp. 28-30), que la vérité divine refusa tout contact avec eux. Il y a plus : elle inventa un nouveau terme pour elle-même, plutôt que d'avoir recours à l'un d'eux. Car on ne devrait jamais oublier que c'est dans le sein de la religion révélée qu'est né le mot ἀγάπη; on le trouve dans les Septante, mais il n'y a point d'exemple de son emploi chez aucun écrivain païen quelconque; les dernières limites qu'atteignît la littérature païenne fut φιλανθρωπία et φιλαδελφία, et quant à ce dernier mot, elle ne s'en servait jamais que pour marquer l'amour entre frères du même sang. Mais il faut creuser plus avant pour découvrir la vraie raison de ce fait. Ἔρως, comme tant d'autres mots, aurait pu être élevé à des usages plus nobles; il aurait pu être consacré de nouveau, en dépit de la profonde dégradation de son histoire passée [1]; et l'on faisait déjà des efforts

[1] Voir Augustin, *De Civ. Dei*, xiv, 7, sur les efforts tentés par quelques écrivains chrétiens pour distinguer entre « amor »

de ce côté dans l'usage platonique du mot, servant à signifier cette langueur passionnée après l'invisible mais éternelle Beauté et dont on peut découvrir partout ici-bas quelques aspirations [1]. Mais dans le fait même qu'ἔρως exprimait cet ardent désir (Euripid. *Ion*. 67), cette soif après ce qu'on ne possède point (voir le charmant mythe de Platon, *Symp*. 203 b, où Ἔρως est l'enfant de Πενία), dans ce fait gît la vraie impuissance du mot à enfanter cet amour chrétien, qui n'est pas simplement le sentiment du besoin, du vide, de la pauvreté, la passion de la plénitude, ou l'aspiration après une invisible Beauté, mais l'amour pour Dieu et pour l'homme, conséquence de l'amour de Dieu, déjà répandu dans le cœur de son peuple. La simple sollicitude, l'anxiété de posséder (et ἔρως dans sa meilleure acception n'est rien de plus), a fait place, depuis l'Incarnation, à l'amour qui n'est point dans le désir seulement mais encore dans la possession. Au reste, qu'ἔρως n'exprime rien de plus que le désir, c'est ce que Grégoire de Naziance

---

et « dilectio » ou « caritas. » « Nonnulli arbitrantur aliud esse dilectionem sive caritatem, aliud amorem. Dicunt enim dilectionem accipiendam esse in bono, amorem in malo ». Par bien des exemples où « dilectio » et « diligo » sont employés dans un mauvais sens dans les S. Écritures en latin et où « amor » et « amo » le sont dans un bon sens, Augustin montre bien l'impossibilité de maintenir aucune distinction de ce genre.

[1] Je ne saurais considérer comme un pas fait dans cette direction les autres paroles d'Ignace, *Ad Rom*. 7 : ὁ ἐμὸς ἔρως ἐσταύρωται. Il est bien plus conforme au génie des épîtres d'Ignace de comprendre ici ἔρως *subjectivement*, « mon amour du monde est crucifié », à savoir, avec Christ, plutôt qu'*objectivement*, « Christ, l'objet de mon amour, est crucifié ».

(*Carm.* II, 34, 150, 151) a très bien exprimé dans ces vers :

Πόθος δ'ὄρεξις ἢ καλῶν ἢ μὴ καλῶν,
Ἔρως δὲ θερμὸς δυσκάθεκτός τε πόθος.

§ XIII. — Θάλασσα, πέλαγος.

Θάλασσα étant « ce qui est agité » ou « troublé », si le rapport qu'on lui prête avec ταράσσω est exact (Pott, *Etym. Forschungen*, vol. II, p. 56), exprime, comme le latin « mare », la mer, formant contraste avec la terre (Gen. I, 10; Matt. XXIII, 15; Act. IV, 24). Πέλαγος, étroitement allié à πλάξ, πλατύς, « plat », c'est la vaste mer, l'immense étendue, « l'altum mare » [1], comme distinct des portions brisées par les îles, enfermées par les côtes et les caps (Plutar. *Timol.* 8) [2]. C'est l'idée d'étendue qui est à la base du mot, celle de profondeur n'y est que tout à fait secondaire et probablement trouvera sa place dans cette mer infinie; ainsi Sophocle (*OEd. Col.* 659) : μακρὸν τὸ δεῦρο πέλαγος, οὐδὲ πλώσιμον; de

---

[1] Il n'est pas nécessaire de faire remarquer que *pelagus*, adopté par les Latins, a la même signification :

Ut *pelagus* tenuere rates, nec jam amplius ulla
Occurrit tellus, maria undique et undique cœlum.

Virgil., *Æn.* v, 8, 9.

[2] Hippias, dans le *Protagoras* de Platon (338 a), accuse l'éloquent sophiste d'un φεύγειν εἰς τὸ πέλαγος τῶν λόγων, ἀποκρύψαντα γῆν. Cette dernière expression reparaît en français dans le terme « noyer la terre », appliqué à un vaisseau faisant voile et perdant de vue la terre; comparez, du reste, aussi le « Phæacum abscondimus urbem » de Virgile.

même aussi les murmurateurs israélites, dans Philon (*Vit. Mos.* 35), sont comparés à un πέλαγος et aux immenses plaines de sable du désert. Dans Hérodote (II, 92), le Nil, inondant l'Égypte, est dit πελαγίζειν τὰ πεδία, qu'il ne couvre cependant qu'à la profondeur de quelques pieds. Un passage du *Timée* de Platon (25 a, b) éclaircit bien la distinction entre les mots; on y voit que la qualification de πέλαγος est refusée à la mer Méditerranée; qui n'est qu'un port ayant pour entrée l'étroit espace des Colonnes d'Hercule; il n'y a que le grand océan Atlantique qui, s'étendant au delà, puisse être reconnu comme un ἀληθινὸς πόντος, πέλαγος ὄντως. Comparez Aristote, *De Mun.* 3; *Meteorol.* II, 1 : ῥέουσα δ' ἡ θάλαττα φαίνεται κατὰ τὰς στενότητας (le détroit de Gibraltar), εἴπου διὰ περιέχουσαν γῆν εἰς μικρὸν ἐκ μεγάλου συνάγεται πέλαγος.

Il pourrait sembler que cette distinction ne soit pas bonne dans un ou deux cas où πέλαγος se présente dans le N. T., ainsi dans Matt. XVIII, 6 : « Il vaudrait mieux qu'on lui pendît une meule d'âne au cou, et ***qu'on le jetât au fond de la mer*** (καὶ καταποντισθῇ ἐν τῷ πελάγει τῆς θαλάσσης). Mais l'idée de profondeur, que le passage réclame sans aucun doute, il faut la chercher ici dans καταποντισθῇ, car πόντος, qui n'est pas dans le N. T., est allié à βάθος, à βυθός (Exod. XV, 5), à βένθος (peut-être que ce dernier vocable est le même que le précédent), et signifie la mer dans sa profondeur ***perpendiculaire***, tandis que πέλαγος (= « æquor maris ») signifie la mer dans ses dimensions ***horizontales*** et dans son étendue. Comparez Dœderlein, ***Latein. Syn.***, vol. IV, p. 75.

§ XIV. — Σκληρός, αὐστηρός.

Dans la parabole des Talents (Matt. xxv), le serviteur paresseux accuse son maître d'être σκληρός, « un homme *dur* » (v. 24) ; tandis que dans la parabole correspondante de S. Luc, il y a αὐστηρός, « un homme *austère* » (xix, 21). Il s'ensuit que l'on peut échanger les mots jusqu'à un certain point ; mais non pas que leurs significations soient exactement parallèles. On trouvera, au contraire, qu'on peut très bien distinguer entre ces mots, quoique cette distinction ne puisse pas affecter l'interprétation de ces paraboles.

Σκληρός, dérivé de σκέλλω, σκλῆναι, « arefacio », est proprement une épithète qui exprime ce qui, manquant d'humidité, est dur et sec, et, par conséquent, rude et désagréable au toucher, et même ce qui est déjeté, intraitable ; c'est à la fois le « asper » et le « durus » des Latins. Le vocable passe alors dans les régions morales, dans lesquelles il se meut principalement, et il y exprime l'indocilité de la nature morale de l'homme, son âpreté, ses aspérités. Ainsi Nabal (1 Sam. xxv, 3) est σκληρός, et aucune épithète ne pouvait mieux dépeindre le déplorable état de ce grossier personnage. Si nous considérons la société que σκληρός fréquente, nous le trouvons dans celle d'αὐχμηρός (Plat., *Symp.* 195 d) ; d'ἀντίτυπος (Theæt. 155 a) ; d'ἀμετάστροφος (*Crat.* 407 d) ; d'ἄγριος (Aristote, *Ethic.* iv, 8 ; Plutar. *Cons. ad Apoll.* 3) ; d'ἀνήδυντος (Plutar., *Præc. Ger. Reip.* 3) ; d'ἀπηνής (*De Vit. Pud.*) ; de τραχύς. (*De Lib. Ed.* 18) ; d'ἀπαίδευτος (*Alex. Virt. seu Fort. Or.* i, 5) ; d'ἄτρεπτος (Diogenes Laërtius, vii, 1, 64, 117) ; d'ἀφηνιαστής (Phil., *De Septen.* 1) ; d'αὐθάδης

(Gen. XLIX, 3); de πονηρός (1 Sam. XXV, 3). Il est opposé à εὐθικός (Plat., *Charm.* 175 d); à μαλακός (*Protag.* 331 d); à μαλθακός (*Symp.* 195 d; Soph., *OEdip. Col.* 771).

Αὐστηρός, qui dans le N. T. n'apparaît que dans le seul passage de S. Luc, et jamais dans les Septante, s'applique dans son sens primitif à ces sortes de choses aigres et *astringentes* qui font retirer et contracter la langue, comme le vin que l'âge n'a pas encore adouci. Ainsi le poète Cowper, quand il se dépeint enfant, cueillant aux haies des prunelles *austères*, se sert de ce terme dans le sens le plus correct. Mais, de même que nous avons fait passer «strict» (de « stringo ») dans le domaine de la morale, de même les Grecs y ont transféré αὐστηρός à l'aide d'une image empruntée au goût, comme dans σκληρός, elle l'est au toucher.

Αὐστηρός lui aussi n'indique rien d'aimable ou d'attrayant chez celui auquel on l'applique. On le trouve uni à ἀηδής (Plat., *Rep.* III, 398 a), à ἄκρατος et à ἀνήδυντος (Plutar. *Præc. Conj.* 29); à ἀνήδυστος (*Phoc.* 5); à αὐθέκαστος[1] (*De Adul. et Am.* 14); à ἀγέλαστος et à ἀνέντευκτος (*De Cap. Div.* 7); à αὐχμηρός (Philo, *De Præm. et Pœn.* 5); Aristote (*Ethic. Eudem.* VII, 5) met en contraste αὐστηρός avec εὐτράπελος, ce dernier mot étant pris dans un bon sens.

Avec tout cela, on remarquera qu'aucune des épithètes

---

[1] Dans Plutarque ce mot est employé dans un mauvais sens, comme en anglais, self-willed (« eigensinnig »); c'est un de ces termes, nombreux dans toutes les langues, qui commencent par un bon sens (Aristot., *Ethic. Nic.* IV, 7) et finissent par un mauvais.

auxquelles αὐστηρός est associé, n'implique cette profonde perversité morale qui est inhérente à celles avec lesquelles σκληρός est en relation; il y a plus : assez souvent on rencontre αὐστηρός en meilleure compagnie que celle qui vient d'être indiquée; ainsi il est joint continuellement à σώφρων (Plutar. *Præc. Conj.* 7, 29; *Quæst. Gr.* 40); à σωφρονικός (Clément d'Alexandrie, *Pædag.* II, 4); quelqu'un d'ailleurs γενναῖος καὶ μέγας est αὐστηρός, en tant qu'il ne sacrifie pas aux Grâces (Plutar. *Amat.* 23); tandis que les Stoïciens étaient dans l'habitude d'affirmer que tous les hommes de bien sont *austères* (Diogenes Laërtius, VII, 1, 64, 117) : καὶ αὐστηροὺς δέ φασιν εἶναι πάντας τοὺς σπουδαίους, τῷ μήτε αὐτοὺς πρὸς ἡδονὴν ὁμιλεῖν, μήτε παρ' ἄλλων τὰ πρὸς ἡδονὴν προσδέχεσθαι : cf. Plutar. *Præc. Conj.* 27: En latin, « austerus » est d'une manière prédominante une épithète d'honneur (Dœderlein, *Latein. Syn.* vol. III, p. 232); l'homme « austerus » est sérieux et sévère, opposé à toute légèreté; ayant besoin de veiller, c'est très possible, contre la dureté de caractère, la rigueur ou la morosité, dangers dans lesquels il peut facilement tomber (« non austeritas ejus tristis, non dissoluta sit comitas », Quintil., II, 2, 5), — mais il n'est pas encore entaché de ces défauts.

Nous pouvons donc établir cette distinction entre nos deux mots : σκληρός entraîne toujours l'idée d'un reproche et d'un reproche sévère; il indique un caractère dur, inhumain, et (dans l'usage plus ancien du mot) impoli; αὐστηρός, au contraire, ne comporte pas toujours cette idée de reproche, pas plus que l'allemand « streng », qui est bien différent de « hart », et même, quand il le

fait, il s'agit d'un reproche d'un caractère bien moins odieux; de la dégénérescence d'une vertu plutôt que d'un vice proprement dit.

§ XV. — Εἰκών, ὁμοίωσις, ὁμοίωμα.

Un double intérêt théologique se rattache à la distinction entre εἰκών et les deux mots qui l'accompagnent ici. D'abord l'intérêt qui se rapporte à la controverse arienne et qui roule sur la convenance ou l'inconvenance des mots que nous étudions pour exprimer les relations du Fils au Père; et puis un autre intérêt qui paraissait à première vue éloigné de toute controverse, mais qui est pourtant parvenu à s'insinuer dans plus d'une dispute théologique, à savoir, s'il existe une distinction, et, dans ce cas, en quoi elle consite, entre l'« image » (εἰκών) de Dieu, *dans laquelle*, et la « ressemblance » (ὁμοίωσις) de Dieu, *d'après laquelle* l'homme fut créé au commencement (Gen. I, 26)?

Et d'abord, quant à la distinction qu'on établit entre ces mots dans le cours de la longue discussion arienne, disons qu'il est évident qu'εἰκών (de ἔοικα) et ὁμοίωμα pourraient être souvent traités comme des équivalents, et que, dans bien des cas, il serait indifférent d'employer l'un ou l'autre de ces termes. Ainsi Platon (Phædr. 250 b) se sert tour à tour de ὁμοιώματα et d'εἰκόνες pour désigner les modèles et les ressemblances terrestres des archétypes dans les cieux. Quand cependant l'Église jugea nécessaire d'élever la voix contre les équivoques et les erreurs d'Arius, elle tira une profonde ligne de démarcation entre ces deux mots, ligne qui n'était point arbi-

traire, mais qui devait signaler une différence essentielle. Εἰκών (= imago = imitago) suppose toujours un prototype, auquel il ne ressemble pas simplement, mais d'où il est tiré. C'est l'allemand « Abbild », qui invariablement présuppose un « Vorbild » ; comme le dit Grégoire de Naziance (*Orat.* 36) : αὕτη γὰρ εἰκόνος φύσις, μίμημα εἶναι τοῦ ἀρχετύπου (Petavius, *De Trin.* vi, 5, 6). Ainsi la tête d'un monarque qui figure sur une pièce de monnaie est une εἰκών (Matt. xxii, 20); la réflexion du soleil dans l'eau est une εἰκών (Plat., *Phœd*, 99 d); la statue de pierre ou d'une autre matière dans l'Apocalypse (xiii, 14) est une εἰκών; l'enfant est l'ἔμψυχος εἰκών de ses parents. D'autre part, dans le ὁμοίωμα ou la ὁμοίωσις, s'il y a ressemblance, il ne s'ensuit nullement qu'on l'ait obtenue par voie de *dérivation;* elle peut être accidentelle, comme un œuf peut ressembler à un autre œuf, comme il peut exister une ressemblance entre deux hommes en aucune manière alliés l'un à l'autre. Ainsi, comme le montre Augustin dans un passage instructif (*Quæst.* lxxxiii, 74), l'« imago » (= εἰκών) implique la « similitudo », mais la « similitudo » (= ὁμοίωσις) n'implique pas l'« imago ». On verra aussitôt pour quelle raison c'est εἰκών qui sert à désigner le Fils (2 Cor. iv, 4; Col. i, 15; cf. Sag. vii, 26); tandis que, de tous les mots de la famille de ὅμοιος, non seulement l'Écriture sainte n'en emploie aucun dans ce sens, mais l'Église les a tous expressément prohibés et condamnés, dès qu'elle a eu quelque raison de soupçonner qu'on ne les employait pas de bonne foi. Aussi Hilaire, s'adressant à un Arien, dit : « Je puis m'en servir (de ὅμοιος) pour exclure l'erreur sabellienne; mais je ne puis vous permettre de le faire,

vous dont l'intention est toute différente » (*Cont. Constant. Imp.*, 17-21).

Εἰκών, appliqué au Fils, comme χαρακτήρ et ἀπαύγασμα (Héb. I, 3), avec lesquels en théologie il est étroitement lié, est, en effet, un terme *inadéquat*, mais en même temps, il est exact, aussi loin qu'il peut aller. Dans le langage humain, employé pour traduire des vérités qui dépassent la pensée humaine, nous devons nous contenter d'expressions approximatives, et chercher à compléter ce qui leur manque, ce qui doit suppléer à leur insuffisance, en puisant à d'autres sources. Chaque mot a son côté faible, qu'il faut renforcer par des secours empruntés ailleurs. Εἰκών est faible, car quelle image possède une valeur, une dignité égale au prototype qu'il représente? Mais il a aussi son côté fort; il rappelle une *dérivation*, tandis que ὁμοιότης, ὁμοίωσις, et autres mots de cette famille exprimant une simple *similitude*, tout en n'impliquant pas réellement une erreur, pourraient cependant la suggérer, et, s'ils la suggéraient, sembleraient la justifier, et cela, sans compensation. En se décidant pour εἰκών à l'exclusion de ὁμοίωσις, l'Église eut égard aux mêmes considérations qui la déterminèrent, dans cette controverse, à permettre l'emploi du verbe γεννᾶν et à interdire celui de κτίζειν.

Le second point intéressant qui se présente dans la discussion de ces mots, se trouve dans la question, souvent débattue, de savoir si, dans le grand *fiat* qui proclama la constitution originelle de l'homme : « Faisons l'homme à notre *image* (εἰκών, selon les LXX, צֶלֶם Héb.), d'après notre *ressemblance* » (ὁμοίωσις, LXX, דְּמוּת Héb.), une différence quelconque existait dans la pensée divine

entre le second terme et le premier, ou si le second doit être tout simplement considéré comme la conséquence de l'autre : « à notre image », et, par suite, « d'après notre ressemblance »? Le N. T. réclame à la fois pour l'homme la εἰκών et la ὁμοίωσις; celle-là, 1 Cor. xi, 7; celle-ci, Jacques iii, 9. Un grand nombre des premiers Pères, ainsi que des scolastiques, affirment qu'il existe une distinction réelle entre ces termes. Ainsi les Pères alexandrins enseignaient que la εἰκών était quelque chose *en quoi* les hommes étaient créés, commun à tous et qui continue dans l'homme, en dépit de la chute (Gen. ix, 6), tandis que la ὁμοίωσις était quelque chose *en vue de quoi* l'homme était créé, et qu'ainsi il devait s'efforcer de l'atteindre. Origène (*De Prin.* iii, 6) : « Imaginis dignitatem in primâ conditione percepit, similitudinis vero perfectio in consummatione servata est » ; cf. *in Ioan.* tom. xx, 20, et Irénée, v, 16, 2. Sans doute que les études et les tendances platoniciennes des illustres théologiens d'Alexandrie les influencèrent quelque peu dans la distinction qu'ils tirèrent. Il est bien connu que Platon présenta le ὁμοιοῦσθαι τῷ Θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν (*Theæt.* 176 a) comme le but le plus élevé de la vie de l'homme ; et, en effet, Clément (*Strom.* ii, 22) fait porter le fameux passage de Platon sur cette discussion elle-même. Les scolastiques, de la même manière, établirent une distinction quoique différente de celle-ci, entre « ces deux cachets divins apposés sur l'homme ». Ainsi Lombard, *Sent.* ii, dist. 16 ; Hugues de S. Victor, *De Animâ,* ii, 25 ; *De Sac.* i, 6, 2 : « Imago secundum cognitionem veritatis, similitudo secundum amorem virtutis » : l'imago proclamant la prééminence

intellectuelle, la similitudo, la prééminence morale dans laquelle l'homme fut créé.

Cependant plus d'un théologien a refusé de reconnaître ces distinctions, et même toute distinction, entre les deux formules; ainsi Baxter, dans son intéressante réponse aux questions du missionnaire indien Elliott, sur notre sujet, rejette toutes ces distinctions comme n'étant que des opinions sans fondement, quoique lui-même, en général, abonde en divisions et en sous-divisions (*Life by Silvester*, vol. II, p. 296). Mais c'est à peine si tous ces théologiens sont fondés dans leur refus de voir aucune différence entre nos vocables. Les Alexandrins, je pense, étaient bien près de la vérité, s'ils ne la saisirent pas tout à fait. Il y a telles parties remarquables dans l'Écriture, à l'égard desquelles les paroles de Jérôme, appliquées originairement à l'Apocalypse, « quot verba tot sacramenta », sont à peine exagérées. Telle est l'histoire de la création de l'homme et de sa chute, rapportées dans les trois premiers chapitres de la Genèse. Nous devons nous attendre à trouver, dans un tel sujet, des mystères, des déclarations prophétiques de vérités dont le développement pourra réclamer des siècles : aussi, sans essayer de tirer une ligne très précise entre εἰκών et ὁμοίωσις, ou entre leurs correspondants hébreux, disons cependant hardiment que *toute* l'histoire de l'homme, non-seulement dans sa création, mais encore dans sa restauration par le Fils, embrasse d'une manière significative cette double expression : double par cette raison, que l'Esprit divin ne s'est point arrêté à la contemplation de sa première création, mais qu'il a considéré

l'homme comme « *renouvelé* dans la connaissance d'après l'image de Celui qui l'a créé » (Col. III, 10). Cet Esprit savait que ce n'est qu'autant que l'homme participerait à ce double bienfait qu'il atteindrait le vrai but pour lequel il a été créé [1].

§ XVI. — Ἀσωτία, ἀσέλγεια.

Il est peu probable que l'homme, qui est ἄσωτος, ne soit pas aussi ἀσελγής ; et cependant ἀσωτία et ἀσέλγεια ne sont point identiques dans leur signification ; ces vocables expriment différents aspects du péché de cet homme, ou, en tout cas, ils l'envisagent sous différents points de vue.

Ἀσωτία, qui désignait beaucoup plus que la morale païenne ne soupçonnât ou ne sût, se retrouve trois fois dans le N. T. (Ephés. v, 18 ; Tite I, 6 ; 1 Pier. IV, 4) et deux fois dans les Septante (Prov. XXVIII, 7 ; 2 Macc. IV, 4). Outre le substantif, nous avons l'adverbe ἀσώτως, Luc XV, 13, et l'adjectif ἄσωτος, une fois dans les Septante, Prov. VII, 11. Dans Ephés. v, 18, nous traduisons

---

[1] Εἰκών est l'image adéquate à l'objet ; telle notre image dans un miroir ou telle l'empreinte d'un cachet. Le Verbe est dans ce sens l'image unique de Dieu, ne différant absolument en rien de Lui, si ce n'est qu'il est non l'original mais la copie, et qu'il est par conséquent subordonné au Père. Adam a été créé *dans l'image* de Dieu, ce qui indique qu'il n'est pas son image, et cette distinction est accentuée par les mots qui suivent : *d'après la ressemblance* de Dieu. Il n'y a pas égalité, parité, mais simple similitude : toutefois le premier Adam créé à l'image de Dieu, typifie et prophétise le dernier Adam qui est l'Image éternelle, incarnée. F. DE R.

le substantif par « dissolution », et encore dans les deux autres endroits pour rendre ζῶν ἀσώτως ; la Vulgate traduit toujours par « luxuria » et « luxuriose », expressions qui (à peine est-il nécessaire de le remarquer) impliquaient, dans le latin du moyen âge, une vie bien plus légère et bien plus dissolue que ne font supposer les mots modernes anglais, « luxury « et « luxuriously. » Ἄσωτος est quelquefois pris dans un sens passif, comme = ἄσωστος (Plutar., *Alcib.* 3); c'est quelqu'un qui ne peut être sauvé, σώζεσθαι μὴ δυνάμενος, comme Clément d'Alexandrie (*Pædag.* II, 1) l'explique; qui est « perditus », (en all.) « heillos », ou comme on disait en anglais, « a losel ». Grotius : « Genus hominum ita immersorum vitiis, ut eorum salus deplorata sit ». Le mot prédisait, pour ainsi dire, le sort de ceux auxquels il était appliqué [1]. Cette acception était pourtant très rare; plus communément l'ἄσωτος est celui qui lui-même ne peut pas épargner ou économiser, = « prodigus »; ou, c'est un dissipateur, un « scatterling », pour employer un bon vieux mot anglais dont Spenser s'est servi plus d'une fois, mais qu'on a abandonné depuis.

Cette extravagante dissipation de ses biens, Aristote

---

[1] Ainsi, dans les *Adelphi* de Térence (IV, 7), quelqu'un qui a parlé d'un jeune homme « luxu *perditum* », continue ainsi :

Ipsa si cupiat *Salus*,
Servare prorsus non potest hanc familiam.

Sans doute que, dans l'original grec, il y avait ici un triple jeu de mots à propos d'ἄσωτος, de σωτηρία et de σώζειν, mais l'absence d'un groupe correspondant de mots latins n'a pas permis à Térence de conserver le trait.

la note comme étant la vraie définition d'ἀσωτία (*Ethic. Nic.* IV, 1, 3) : ἀσωτία ἐστιν ὑπερβολὴ περὶ χρήματα. Le mot forme partie de la terminologie éthique du philosophe : l'ἐλευθέρος, ou l'homme vraiment libéral, est celui qui sait garder le juste milieu entre les deux ἄκρα, entre ἀσωτία d'une part et ἀνελευθερία (chicherie), de l'autre. C'est ce sens de dissipation que Platon donne à ἀσωτία (*Rep.* VIII, 566 e), quand, indiquant les divers termes par lesquels les hommes (par voie de catachrèse) appellent leurs vices du nom des vertus qu'ils parodient, il qualifie leur ἀσωτία de μεγαλοπρέπεια [1], et c'est à ce mot, parvenu à ce degré de signification, que Plutarque joint πολυτέλεια (*De Apoph. Cat.* I).

Mais il est facile de voir que celui qui est ἄσωτος, dans le sens de trop dépenser, d'élever son budget à un chiffre que ses moyens ne justifient point, contracte sans peine (sous la fatale influence des flatteurs et de toutes les tentations dont il s'est entouré), des dépenses pour satisfaire ses propres convoitises, prodiguant son bien pour la seule jouissance de ses désirs sensuels. Une nouvelle idée entre ainsi dans le mot, et ce mot indique alors, non plus seulement une manière de vivre où la dépense est *excessive,* mais encore et surtout où la *dissolution,* la débauche, la licence sont habituelles, comme en allemand « liederlich ». Aristote a noté ce dernier point (Ethic. Nic. IV, 1, 36) : διὸ καὶ ἀκόλαστοι αὐτῶν [τῶν ἀσώτων] εἰσιν οἱ πολλοί· εὐχερῶς γὰρ ἀναλίσκοντες καὶ εἰς τὰς ἀκολασίας δαπανηροί εἰσι, καὶ διὰ τὸ

[1] Quintilien (*Inst.* VIII, 36) : « Pro luxuriâ liberalitas dicitur. »

μὴ πρὸς τὸ καλὸν ζῆν, πρὸς τὰς ἡδονὰς ἀποκλίνουσιν. Il explique ici une affirmation précédente : τοὺς ἀκρατεῖς καὶ εἰς ἀκολασίαν δαπανηροὺς ἀσώτους καλοῦμεν.

C'est dans ce sens que le N. T. se sert d'ἀσωτία, comme nous trouvons ἀσωτίαι et κραιπάλαι (Herod. II, 5) associés ailleurs. Les deux significations, il va sans dire, se confondront souvent, et il ne sera pas possible de les bien tenir à distance. Ainsi, les divers exemples d'ἄσωτος, et d'ἀσωτία que donne Athénée (IV, 59-67), sont tantôt d'une sorte, tantôt d'une autre. Qui dissipe ses biens. souvent dissipera en outre toutes les autres choses ; il se consumera lui-même, il perdra son temps. ses facultés, ses forces ; et, nous pouvons ajouter (en joignant le sens passif du mot au sens actif), il sera lui-même perdu; oui, il se perdra et il sera perdu.

L'étymologie d'ἀσέλγεια est enveloppée de beaucoup d'obscurité. Il en est qui ne craignent pas d'aller la chercher à Selge, ville de Pisidie, célèbre par l'infamie de ses habitants ; tandis que d'autres la font venir de θέλγειν, qui offre probablement le même sens que l'allemand « schwelgen » ; voir cependant Donaldson, ***Cratylus***, 3e édition, p. 692. D'un usage plus fréquent qu'ἀσωτία dans le N. T., ἀσέλγεια y est généralement rendu par « impudicité » (Marc VII, 22; 2 Cor. XII, 21 ; Gal. V, 19; Ephés IV, 19; 1 Pier. IV, 3; Jude 4 ; Rom. XIII, 13 ; 2 Pier. II, 18) ; dans la Vulgate, c'est tantôt « impudicitia », et tantôt « luxuria ». Si nos traducteurs et la version latine ont eu exclusivement en vue les impuretés et les convoitises de la chair, ils ont certainement renfermé le mot dans un cercle trop étroit. Ἀσέλγεια, qui ne figure pas, remarquez-le, dans la liste des péchés

de Marc VII, 21, 22, avec ceux de la chair proprement dits, indique, dans sa vraie acception, une insolence de libertin. C'est quelque chose de plus fort qu'en latin « protervitas », quoique de la même nature; ἀσέλγεια se rapproche plutôt de « petulantia ». Basile le Grand définit notre vocable (*Reg. Brev. Int.* 67) : διάθεσις ψυχῆς, μὴ ἔχουσα ἢ μὴ φέρουσα ἄλγος ἀθλητικόν. L'ἀσελγής, comme le fait observer Passow, est très étroitement uni au ὑβριστικός et à l'ἀκόλαστος ; c'est quelqu'un qui n'accepte aucun frein, qui se livre à tout ce que son caprice et son insolence de débauché peuvent lui suggérer[1]. Personne ne niera que l'ἀσέλγεια ne puisse se produire par des actes qui aboutissent à ce que nous appelons la « lasciveté » ; car il n'y a point de pires manifestations de la ὕβρις que de tels actes; cependant c'est leur pétulance, leur insolence que ce mot exprime proprement.

Dans un grand nombre de passages, la notion de lasciveté est tout à fait étrangère au mot. Ainsi Démosthène caractérise le coup que Meidias lui avait donné comme s'accordant avec l'ἀσέλγεια bien connue de cet homme; il le joint à ὕβρις (*Cont. Meid.* 514); comme ailleurs ἀσελγῶς à δεσποτικῶς (*Or.* XVII, 21), et à προπετῶς (*Or.* LIX, 46). Plutarque qualifie d'ἀσέλγεια un outrage semblable qu'Alcibiade avait commis contre un honorable citoyen d'Athènes (*Alcib.* 8) : à vrai dire, le tableau qu'il fait d'Alcibiade est le portrait en pied d'un

---

[1] Ainsi Witsius (*Melet. Leid.*, p. 465) fait cette remarque : « 'Ασέλγειαν dici posse *omnem* tam ingenii, quam morum protervіam, petulantiam, lasciviam, quæ ab Æschine opponitur τῇ μετριότητι καὶ σωφροσύνῃ. »

ἀσελγής. Aristote fait remarquer que la δημαγωγῶν ἀσέλγεια est une cause fréquente de révolution (*Pol*. v, 4). Josèphe caractérise d'ἀσέλγεια et de μανία l'audace que Jésabel montre en voulant bâtir un temple à Baal dans la sainte cité. (*Ant*. viii, 13, 1.) Il attribue encore ces vices à un soldat romain qui, étant de garde au temple pendant la fête de Pâques, excita, par un acte d'une indécence des plus grossières, un tumulte qui causa la vie à plusieurs personnes (xx, 5, 3). Voici d'autres passages qui peuvent être de quelque secours pour fixer le vrai sens d'ἀσέλγεια : 3 Macc. ii, 26 ; Polyb, viii, 14, 1 ; Euseb., *Hist. Eccles*. v, 1, 26 ; voyez encore les citations dans le Nouv. Test. de Wetstein, vol. i, p. 588. — On peut donc clairement distinguer entre nos deux vocables. La notion fondamentale d'ἀσωτία est celle de dépenses en pure perte, d'excès avec débauche ; celle d'ἀσέλγεια, d'insolence sans frein et de caprice licencieux.

§ XVII. — Θιγγάνω, ἅπτομαι, ψηλαφάω.

Une connaissance exacte des synonymes nous permettra de rejeter sans hésiter comme insoutenable telle interprétation de l'Écriture, qui, sans cela, pourrait prétendre à un certain droit de cité. Ainsi, plusieurs interprètes ont expliqué Héb. xii, 18, de cette manière : « Vous n'êtes pas venus à la montagne qui se puisse toucher à la main » (ψηλαφωμένῳ ὄρει), en s'appuyant sur le Psaume civ, 32 : « Il *touche* les montagnes et elles fument » ; et ils en appellent au fait, qu'alors que Dieu donna la Loi. Il descendit sur la montagne du Sinaï,

qui « était toute en fumée, parce que l'Éternel y était descendu » (Ex. xix, 18). Mais contre une telle interprétation s'élève décidément le fait que ψηλαφάω n'exprime jamais l'action de manier un objet au point d'exercer sur lui une influence qui le façonne et le modifie, mais il indique tout au plus l'action de sentir la surface d'une chose (Luc xxiv, 39; 1 Jean i, 1); peut-être avec l'intention d'en connaître la composition (Gen. xxvii, 12, 21, 22). Assez souvent, du reste, le mot signifie simplement sentir comme avec des tentacules (tentare), sans qu'en aucune manière on se mette réellement en contact avec l'objet. Il exprime continuellement un tâtonnement dans les ténèbres (Job v, 14); celui d'un aveugle (Esaïe lix, 10; Gen. xxvii, 12; Deut. xxviii, 29; Jug. xvi, 26); ou figurément (Act. xvii, 27); comparez Platon (*Phæd.* 99 b), ψηλαφῶντες ὥσπερ ἐν σκότει; et Philon, *Quis Rer. Div. Hær.* 51. Le ψηλαφώμενον ὄρος, d'Héb. xii, 18, est, sans aucun doute, « mons *palpabilis* », et la Vulgate, qui traduit par « *tractabilis* », ne veut rien dire de plus[1] : « Vous n'êtes venus, voudrait dire l'apôtre, à aucune montagne *matérielle*, comme est le Sinaï, qu'on puisse comme telle toucher de la main, qu'on puisse *sentir*, mais à la Jérusalem céleste, à un νοητὸν, non à un αἰσθητόν ὄρος ». Ainsi Knapp (*Script. Var. Argum.*, p. 264) : « Videlicet τὸ ψηλαφώμενον idem est, quod αἰσθητόν, vel quidquid sensu percipitur aut investigatur quovis modo ; plane ut Tacitus (*Ann.* iii, 12) *oculis*

[1] Sans doute que tel est aussi le sens de « feu tangible » (Alb. Rilliet) et de « montagne sensible et terrestre » (Sacy) chez ces traducteurs. Trad.

contrectare dixit, nec dissimili ratione Cicero (*Tusc.* III, 15) *mente contrectare*. Et Sina quidem mons ideo αἰσθητός appellatur, quia *Sioni* opponitur, quo in monte, quæ sub sensus cadunt, non spectantur; sed ea tantum, quæ mente atque animo percipi possunt, νοητά, πνευματικά, ἠθικά. Apposite ad h. l. Chrysostomus (*Hom.* 32 *in Ep. ad Heb.*) : πάντα τοίνυν τότε αἰσθητά, καὶ ὄψεις, καὶ φωναί· πάντα νοητὰ καὶ ἀόρατα νῦν. »

Manipuler un objet quelconque de manière à exercer sur lui une influence qui le modifie, le manier, non le toucher simplement, le « betasten », comme on dit en allemand, non le « berühren », cette idée se rendrait ou par ἅπτεσθαι [1] ou par θιγγάνειν. Ces deux termes peuvent quelquefois s'échanger, comme dans Exod. XIX, 12; mais le premier est plus fort que le second; ἅπτεσθαι (= « contrectare ») est plus que θιγγάνειν (Ps. CIV. 15; 1 Jean V, 18), comme cela se voit clairement dans un passage de Xénophon (*Cyr.* I, 3, 5), où l'enfant Cyrus, blâmant les goûts délicats de son grand'père, dit : ὅτι σε ὁρῶ, ὅταν μὲν τοῦ ἄρτου ἅψῃ, εἰς οὐδὲν τὴν χεῖρα ἀποψώμενον, ὅταν δὲ τούτων τινὸς θίγῃς, εὐθὺς ἀποκαθαίρῃ τὴν χεῖρα εἰς τὰ χειρόμακτρα, ὡς πάνυ ἀχθόμενος. Voir aussi la gradation suivie dans Col. II, 21 : μὴ ἅψῃ, μηδὲ γεύσῃ, μηδὲ θίγῃς. Les docteurs superstitieux de Colosse ne défendaient pas seulement de manier, mais de goûter et même de toucher ces choses dont le contact, selon eux, pouvait souiller. « Verbum θίγειν a verbo ἅπτεσθαι sic est dis-

[1] Dans le passage auquel on a déjà fait allusion, Ps. CIV, 32, les Septante traduisent :

Ὁ ἁπτόμενος τῶν ὀρέων καὶ καπνίζονται.

tinguendum, ut decrescente semper oratione intelligatur crescere superstitio », dit excellemment Théodore de Bèze.

§ XVIII. — Παλιγγενεσία, ἀνακαίνωσις.

Ἀναγέννησις, mot assez fréquent chez les Pères grecs (v. Suicer, *Thes.* s. v.), n'existe nulle part dans le N. T., quoique le verbe ἀναγεννάω s'y rencontre deux fois (1 Pier. I, 3, 23). Si nous y trouvions ἀναγέννησις, nous aurions un synonyme qui se rapprocherait davantage de παλιγγενεσία que ne le fait ἀνακαίνωσις ; cependant la parenté entre ces deux vocables est encore assez étroite pour nous autoriser à les comparer entre eux et à en distinguer les traits : du reste, le gain ne sera pas petit, pour le théologien pratique ou le ministre de la Parole, de pouvoir distinguer clairement la relation qui existe entre ces deux termes.

Παλιγγενεσία est un de ces mots nombreux que l'Évangile a trouvés et que, pour ainsi dire, il a glorifiés. En élargissant leur horizon, et en les transportant dans une sphère plus élevée, il en a fait l'expression de pensées plus profondes, de vérités infiniment plus grandes, qu'aucune de celles dont ils avaient été autrefois les représentants. Παλιγγενεσία était déjà, sans doute, en usage avant l'ère chrétienne, mais, comme la renaissance du chrétien ne vient qu'après celle du Christ ; comme la régénération de l'homme ne précède point, mais qu'elle suit sa génération, le mot n'a pu être employé dans son sens le plus élevé, le plus profond avant que ce grand mystère de la naissance du Fils de

Dieu se fût accompli. Quoi qu'il en soit, il est très intéressant de retracer l'usage subordonné et (comme l'a prouvé l'expérience) préparatoire du mot. Dans la doctrine pythagoricienne de la transmigration des âmes, la réapparition de ces âmes dans de nouveaux corps s'appelait leur παλιγγενεσία (Plut. *De Esu Car.* I, 7 ; II, 6 : *De Is. et Os.* 35 : Ὀσίριδος αἱ ἀναβιώσεις καὶ παλιγγενεσίαι : *De Ei ap. Delp.* 9 : ἀποβιώσεις καὶ παλιγγενεσίαι). Pour les Stoïciens, le mot exprimait le renouvellement périodique de la terre, quand, produisant ses boutons et ses fleurs au printemps, elle s'éveille de son sommeil, et *revit* après sa mort d'hiver : ce réveil Marc-Antonin l'appelle (II, 1) τὴν περιοδικὴν παλιγγενεσίαν τῶν ὅλων. Philon, à son tour, se sert constamment de παλιγγενεσία pour désigner la résurrection du monde matériel, résurrection qu'il compare à celle du phénix sortant du feu et qu'enseignaient les Stoïciens (*De Incorr. Mun.* 17, 21 ; *De Mun.* 15). Cicéron (*Ad Attic.* VI, 6) appelle sa réintégration aux dignités et aux honneurs, après son retour de l'exil, par « hanc παλιγγενεσίαν nostram ». (Comparez Philon, *Leg. ad Cai.* 41). Josèphe (*Ant.* XI, 39) caractérise la restauration de la nation juive, comme ἡ ἀνάκτησις καὶ παλιγγενεσία τῆς πατρίδος. Et, pour citer encore un passage, le platonicien Olympiodore, de date plus récente, qualifie une de nos facultés, le souvenir ou la réminiscence [1] (qu'il faut avoir soin de ne pas confondre avec

---

[1] Le but du passage d'Olympiodore est précisément de faire ressortir la vieille distinction aristotélicienne et platonicienne entre la mémoire (μνήμη) et le souvenir ou la réminiscence (ἀνάμνησις); la première est différente et commune aux hommes et



la mémoire), de nouvelle naissance, ou de παλιγγενεσία de la connaissance (Journ. des Savants, 1834, p. 488) : παλιγγενεσία τῆς γνώσεώς ἐστιν ἡ ἀνάμνησις.

Ainsi παλιγγενεσία, qui signifie dans le grec païen et dans le grec juif un recouvrement, un amendement, un réveil, n'y atteint cependant jamais à la profondeur de signification que ce mot acquiert dans le langage chrétien, il n'en approche pas même. Nous ne le rencontrons pas une seule fois dans l'A. T. (dans Job XIV, 14, c'est πάλιν γίνεσθαι), et deux fois seulement dans le Nouveau (Matt. XIX, 28 ; Tite III, 5) ; mais dans ces deux cas, chose très remarquable, c'est avec des significations apparemment différentes. Dans les paroles de notre Seigneur, il y a évidemment une allusion à la nouvelle naissance de toute la création, à l'ἀποκατάστασις πάντων (Act. III, 21), — renouvellement qui aura lieu quand le Fils de l'homme viendra dans sa gloire, tandis que le « baptême de la régénération » se rapporte à la nouvelle naissance, au réenfantement non pas de toute la création, mais de l'âme seule, fait incessant dans la nouvelle Alliance. Est-ce que παλιγγενεσία s'emploie donc dans deux sens différents, sans lien commun entre

---

aux bêtes ; la seconde est la *révivification*, par un acte distinct de la volonté, d'impressions effacées, le flux (au commandement de l'esprit) de notions que le reflux avait emportées (Plato, *Leg.* V, 732 b : ἀνάμνησις δ'ἐστὶν ἐπιῤῥοὴ φρονήσεως ἀπολιπούσης : cf. Phil., *Cong. Erud. Grat.* 8) et c'est pourquoi l'ἀνάμνησις n'appartient qu'à l'homme (Arist., *De Hist. Anim.* I, 1, 15). On verra aussitôt que ce n'est que de l'ἀνάμνησις qu'on peut dire et qu'Olympiodore a dit, en effet, qu'elle est la παλιγγενεσία τῆς γνώσεως.

eux? Nullement; une telle supposition serait contraire à toutes les lois du langage. Le fait est plutôt que le Seigneur se sert du mot dans un sens plus large, et l'Apôtre, dans un sens plus étroit. Ce sont deux cercles d'idée, dont l'un est plus étendu que l'autre, mais dont le centre est le même. La παλιγγενεσία que proclame l'Écriture, commence par le μικρόκοσμος de l'âme individuelle; mais elle ne s'arrête pas là; elle ne cesse son salutaire travail qu'alors qu'elle a embrassé tout le μακρόκοσμος de l'univers. Le premier siége de la παλιγγενεσία, c'est l'âme de l'homme, et c'est d'*elle* que parle l'apôtre; mais après y avoir établi son centre, la palingénésie s'étend en cercles toujours plus grands, et d'abord elle atteint le corps de l'homme dont le jour de la résurrection est le jour de sa παλιγγενεσία. Les Pères avaient donc jusqu'à un certain point raison, en faisant de παλιγγενεσία, dans Matt. XIX, 28, l'équivalent d'ἀνάστασις, et en employant eux mêmes continuellement ces mots comme synonymes (Euseb. *Hist. eccl.* V, 1, 58; Suicer, *Thes.* s. v). Sans doute que notre Seigneur, dans le passage cité plus haut, présuppose la résurrection, mais il y inclut bien plus qu'elle. Par delà le jour de la résurrection, ou, peut-être, à la même époque, un jour viendra, que toute la nature se dépouillera de ses vêtements souillés, et se revêtira de sa robe de fête; c'est le jour de la « restauration de toutes choses » (Act. III, 21), le jour des « nouveaux cieux et de la nouvelle terre » (Apoc. XXI, 1); le jour après lequel, nous dit S. Paul, toute la création « soupire et est en travail jusqu'à présent » (Rom. VIII, 21-23). Dès maintenant l'homme est l'objet de la παλιγγενεσία et de la merveilleuse transformation

qu'elle implique, mais, en ce jour-là, cette transformation embrassera le monde entier, dont l'homme est la figure centrale. — On voit ici la conciliation des deux passages; dans l'un le renouvellement est considéré comme appartenant à l'âme seule et dans l'autre, à toute la création des rachetés. Les deux se rapportent au même événement, mais à des époques et à des degrés différents de son développement.

Considérons maintenant ἀνακαίνωσις; voyons sa relation avec παλιγγενεσία et les limites exactes de la signification de l'un et de l'autre mot. Ce vocable, qui est particulier au grec du N. T., ne s'y rencontre que deux fois, une fois associé à παλιγγενεσία (Tite III, 5), une autre fois dans Rom. XII, 2; mais nous trouvons ἀνακαινόω, (forme verbale qui appartient aussi exclusivement au N. T.) dans 2 Cor. IV, 16 et dans Col. III, 10; de même le terme plus classique d'ἀνακαινίζω, dans Héb. VI, 6, d'où sont tirés immédiatement les noms, fréquents dans les Pères grecs, d'ἀνακαινισμός et d'ἀνακαίνισις. Enfin, nous avons encore ἀνανεόω dans Eph. IV, 23; ces termes s'emploient tous de la même manière. La *Collecte* de Noël, dans la Liturgie anglaise, exprime admirablement bien la relation des deux termes. Nous y demandons, « qu'étant régénérés », c'est-à-dire qu'ayant déjà été faits participants de la παλιγγενεσία, nous puissions chaque jour « être renouvelés par le S. Esprit », c'est-à-dire, éprouver continuellement l'ἀνακαίνωσις Πνεύματος Ἁγίου. Dans cette *collecte*, qui rend comme tant d'autres les vérités théologiques sous leurs formes les plus rigoureuses, la « régénération » est considérée comme passée, comme ayant eu lieu une fois pour toutes, tandis

que le « renouvellement » ou la « rénovation » est un acte qui, chaque jour, doit progresser en nous, puisque cette ἀνακαίνωσις est la restauration graduelle de l'image divine qui se développe toujours en celui qui, par la nouvelle naissance, a subi la puissance transformatrice du monde à venir[1]. Cette restauration est appelée « le renouvellement du Saint Esprit », en tant que cet Esprit est la « causa efficiens », par laquelle seule s'effectue le revêtement du nouvel homme et le dépouillement de l'ancien.

Les deux faits sont donc unis par les liens les plus étroits ; le second suit le premier dont il est la conséquence et le complément. La παλιγγενεσία est cet acte libre de la miséricorde et de la puissance divines, par lequel Dieu fait passer le pécheur du royaume des ténèbres à celui de la lumière, de la mort à la vie : c'est l'ἄνωθεν γεννηθῆναι de Jean III, 3 ; le γεννηθῆναι ἐκ Θεοῦ de 1 Jean V, 4 (que les théologiens grecs appellent, par conséquent, quelquefois θεογενεσία) ; le γεννηθῆναι ἐκ σπορᾶς ἀφθάρτου de 1 Pier. I, 23 Dans la παλιγγενεσία — non dans ce qui la prépare, mais dans l'acte même — le sujet est passif, comme l'enfant qui n'a rien à faire avec sa naissance. Pour l'ἀνακαίνωσις c'est différent. Celle-ci est la conformité graduelle de l'homme avec le nouveau

---

[1] Μεταμορφοῦσθε τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοός (Rom. XII, 2). Les paroles remarquables de Sénèque (Ep. 6) : « Intelligo me *emendari* non tantum, sed *transfigurari* », sont bien trop élevées pour exprimer des connaissances puisées dans les livres ou dans les écoles de philosophie; elles s'appliquent à des bénédictions qu'on n'obtient point chez les hommes, mais seulement dans l'Église du Dieu vivant.

monde spirituel dans lequel il a été introduit et dans lequel il vit et se meut; la restauration de l'image divine; or, dans tout ceci, bien loin d'être passif, l'homme doit être co-ouvrier avec Dieu. La παλιγγενεσία est la « regeneratio », l'ἀνακαίνωσις est la « renovatio ». Ces actes ne peuvent pas être séparés, mais ils ne peuvent pas non plus être confondus, comme Gerhard (*Loc. Theol.* xxi, 8, 113) l'a bien déclaré : « Renovatio, licet a regeneratione proprie et specialiter accepta distinguatur, individuo tamen et perpetuo nexu cum ea est conjuncta ». Quelles perplexités, quels conflits, quels scandales, quelles ténèbres répandues sur la vérité divine pour avoir tantôt confondu, tantôt séparé ces deux mots!

§ XIX. — Αἰσχύνη, αἰδώς.

Dans le principe αἰδώς occupait à lui seul toute la place qu'il partage maintenant avec αἰσχύνη. Ainsi Homère, qui ne connaît pas αἰσχύνη, emploie quelquefois (comme *Il.* v, 707) αἰδώς là où αἰσχύνη aurait certainement été de service dans le grec plus moderne : mais ailleurs il fait usage d'αἰδώς dans le sens que ce terme plus tard revendiqua comme étant exclusivement le sien. Et même Thucydide (i, 84), dans un passage difficile et douteux, où les deux mots se présentent, les emploie, d'après un grand nombre d'interprètes, comme expressions convertibles (Donaldson, *Cratylus*, 3e éd., p. 545). Cependant, à l'époque attique de la langue, on ne les considérait point généralement comme équivalents. Ammonius établit entre eux une distinction formelle,

et cela dans un intérêt philologique, et non comme le faisaient les Stoïciens dans un intérêt moral. Presque chaque passage qui produit l'un ou l'autre vocable témoigne d'une différence réelle entre eux.

Cette différence, on ne l'a pas toujours saisie en tous points. Ainsi, on a dit quelquefois qu'αἰδώς désigne cette *honte* ou ce sentiment d'honneur qui empêche quelqu'un de faire un acte indigne de lui et αἰσχύνη, cette *disgrâce* intérieure ou extérieure qui suit l'acte (Luc. xiv. 9). Cette distinction a sa part de vérité, mais n'épuise pourtant pas le sens du mot, car, si nous allions là-dessus affirmer qu αἰσχύνη n'a qu'un sens rétrospectif et n'est que le résultat de choses indignement faites, ce serait établir une distinction trompeuse[1], puis qu'on peut aisément prouver qu'αἰσχύνη exprime continuellement le sentiment qui conduit à éviter ce qui est vil, dans la crainte de quelque déshonneur. Ainsi Platon (*Def.* 416) l'appelle φόβος ἐπὶ προσδοκίᾳ ἀδοξίας, et Aristote renferme aussi l'idée d'avenir dans sa vaste définition (*Rhet.* ii, 6) : ἔστω δὴ αἰσχύνη λύπη τις καὶ ταραχὴ περὶ τὰ εἰς ἀδοξίαν φαινόμενα φέρειν τῶν κακῶν, ἢ παρόντων, ἢ γεγονότων, ἢ μελλόντων. C'est comme désignant une « fuga dedecoris », qu'on doit interpréter αἰσχύνη dans Ecclés, iv, 21 ; dans Platon (*Gorg.* 492, a) et dans Xénophon (*Anab.* iii, 1, 10) : φοβούμενοι δὲ τὸν

[1] C'est également ne voir le mot que d'un seul côté (et justement du côté opposé) que de définir « pudor », comme l'a fait Cicéron : « Pudor, *metus* rerum turpium, et ingenua quædam timiditas, dedecus fugiens, laudemque consectans » ; tandis qu'Ovide écrit :

« Irruit, et nostrum vulgat clamore *pudorem*. »

ὁδὸν καὶ ἄκοντες ὅμως οἱ πολλοὶ δι' αἰσχύνην καὶ ἀλλήλων καὶ Κύρου συνηκολούθησαν. Xénophon implique ici que, tandis que lui et les siens, pour plus d'une raison, désapprouvaient d'aller avec Cyrus attaquer le trône du frère de ce dernier, ils étaient pourtant maintenant honteux de battre en retraite.

Ce qu'il y a de vrai dans la distinction faite plus haut, c'est qu'αἰδώς (= « verecundia », que Cicéron définit, *Rep.* VI : « Quidam vituperationis non injustæ timor[1] ») est le terme plus noble, et désigne un meilleur mobile; qu'il insinue une répugnance morale innée de faire quelque action déshonorable, tandis que dans αἰσχύνη, cette répugnance n'existe guère. Rassurez l'homme qu'arrête seulement l'αἰσχύνη, rassurez-le contre une disgrâce du dehors qu'il craint que son action ne lui fasse encourir, et il n'hésitera plus à la faire. C'est que son αἰσχύνη est simplement, comme l'enseigne Aristote, περὶ ἀδοξίας φαντασία : ou, comme dit notre South : « Le chagrin qu'un homme éprouve en présence de ses imperfections par rapport au monde qui en prend connaissance, car on peut définir ce sentiment : le chagrin d'être *désapprouvé.* » Le siége de l'αἰσχύνη n'est donc point, comme le montre encore Aristote, dans le sentiment moral proprement dit de celui qui l'éprouve, dans la conscience qu'il a d'un droit qui a été ou qui serait violé par l'action qu'il

[1] Dans l'âge d'argent de la littérature latine, verecundia avait acquis le sens d'une *fausse* honte; ainsi Quintilien, XII, 5, 2 : « Verecundia est timor quidam reducens animum ab eis quæ facienda sunt. » C'est là le sens du grec δυσωπία, dont Plutarque nous révèle les maux dans un petit essai plein de grâce.

commettrait, mais seulement dans la crainte que d'autres personnes ne soient instruites de sa faute. Que cette crainte se dissipe, et l'αἰσχύνη cesse. L'αἰδώς, au contraire, trouve en soi son motif et implique le respect pour le bien comme bien, et non seulement comme point d'honneur et en vue de la réputation. C'est ainsi qu'αἰδώς est souvent uni à εὐλάβεια (Héb. xii,28 ; si cette leçon est bien la bonne), qui est la crainte de Dieu, de sa majesté, de sa sainteté ; crainte qui pousse à la vigilance pour ne pas offenser Dieu; c'est l'allemand « Scheu » ; Plut., *Cæs.* 14 ; *Præc. Conj.* 47 ; Phil., *Leg. ad Cai.* 44. Αἰδώς se joint encore à δέος, dans Platon, *Euth.* 126 c ; à εὐκοσμία, dans Xénophon, *Cyr.* viii, 1, 33 ; à εὐταξία et à κοσμιότης, Plut., *Cæs.* 4 à σεμνότης, *Præc. Conj.* 26. Pour tout résumer, nous pouvons dire que l'αἰδώς arrêtera toujours un homme de bien en face d'une action indigne de lui, tandis que l'αἰσχύνη arrêterait parfois un misérable.

§ XX. — Αἰδώς, σωφροσύνη.

S. Paul nomme ensemble ces deux vertus comme formant l'ornement par excellence d'une femme chrétienne (1 Tim. ii. 9). Σωφροσύνη ne reparaît que dans deux autres endroits (Act. XXVI, 25; 1 Tim. ii, 15). Si la distinction établie au § 19 est exacte, alors celle que Xénophon (*Cyr.* xiii, 1, 31) met dans la bouche de Cyrus ne peut pas subsister : διῄρει δὲ αἰδῶ καὶ σωφροσύνην τῇδε, ὡς τοὺς μὲν αἰδουμένους τὰ ἐν τῷ φανερῷ αἰσχρὰ φεύγοντας, τοὺς δὲ σώφρονας καὶ τὰ ἐν τῷ ἀφανεῖ. Distinction doublement fautive; d'une part, αἰδώς ne recule point simplement

devant une bassesse ouverte et manifeste, quoique αἰσχύνη puisse le faire; de l'autre, on met en avant un simple accident de σωφροσύνη comme constituant son essence. Les vieilles étymologies de σωφροσύνη, comme σώζουσα τὴν φρόνησιν (Aristot. *Ethic. Nic.* vi, 5) ou σωτηρία τῆς φρονήσεως (Plato, *Crat.* 411 e; cf. Philo, *De Fort.* 3), ont à peu près la même valeur que possèdent d'ordinaire les anciennes; mais Chrysostome fait observer avec raison : σωφροσύνη λέγεται ἀπὸ τοῦ σώας τὰς φρένας ἔχειν. Opposée à ἀκολασία (Thucydid. iii, 37; Philo, *Mund. Opif.*, 16 d.) et à ἀκρασία (Xénophon, *Mem.* iv, 5), terme moyen entre ἀσωτία et φειδωλία (Philo, *De Præm. et Pœn.* 918 b), σωφροσύνη exprime proprement l'état moral de celui qui tient d'une main ferme les rênes de ses passions et de ses désirs, en sorte qu'il ne leur donne pas plus de carrière que la loi et la juste raison n'en admettent (Tite ii, 12). Platon la définit : (*Symp* 196 c): εἶναι γὰρ ὁμολογεῖται σωφροσύνη τὸ κρατεῖν ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν. Il consacre encore son *Charmide* tout entier à l'investigation de la force du mot. Aristote (*Rhet.* i, 9): ἀρετὴ δι' ἣν πρὸς τὰς ἡδονὰς τοῦ σώματος οὕτως ἔχουσιν, ὡς ὁ νόμος κελεύει. Plutarque (*De Curios.* 14; *De Virt. Mor.* 2; et *Gryll* 6): βραχύτης τις ἐστὶν ἐπιθυμιῶν καὶ τάξις, ἀναιροῦσα μὲν τὰς ἐπεισάκτους καὶ περιττάς, καιρῷ δὲ καὶ μετριότητι κοσμοῦσα τὰς ἀναγκαίας. Cf. Diogène de Laërte, iii, 57, 91; et Clément d'Alexandrie, *Strom.* ii, 18. Voici les diverses définitions de σωφροσύνη d'après Jer. Taylor (*The House of Feasting*): c'est « la ceinture de la raison, et le frein de la passion..... la ῥώμη ψυχῆς, comme l'appelle Pythagore : la κρηπὶς ἀρετῆς, comme

dit Socrate; le κόσμος ἀγαθῶν πάντων, comme écrit Platon; l'ἀσφάλεια τῶν καλλίστων ἕξεων selon Jamblique.» Σωφροσύνη se joint souvent à κοσμιότης (Aristophan. *Plut.* 563, 564); à εὐταξία (2 Macc. IV, 37); à καρτερία (Philo, *De Agric.* 22). En latin il n'y a point de terme qui à lui seul traduise exactement le mot; Cicéron, comme il le reconnaît lui-même (*Tusc.* III, 5; cf. V, 14), le rend, tantôt par « temperantia », tantôt par « moderatio », tantôt encore par « modestia. » Σωφρωσύνη était une vertu qui occupait un rang plus élevé dans l'éthique des païens que dans celle des chrétiens (δώρημα κάλλιστον θεῶν, comme l'appelle Euripide). Ce n'est point que le paganisme attachât plus d'importance à la σωφροσύνη que ne le fait le christianisme; mais c'était une vertu tirée d'un groupe bien plus petit que celui que possèdent les chrétiens, et dont chaque vertu prise à part devait attirer plus d'attention. Ajoutons une autre raison : c'est que pour les croyants qui sont « conduits par l'Esprit », la σωφροσύνη, qui consiste à être maître de soi, se transforme en une condition encore plus élevée, dans laquelle un homme ne se commande point à lui-même seulement, ce qui est bien, mais, ce qui est mieux, reçoit ses ordres de Dieu.

Dans I Tim. II, 9, nous distinguerons mieux entre αἰδώς et σωφροσύνη, et notre distinction sera susceptible d'une plus grande application. Nous y affirmerons d'αἰδώς, qu'elle est cette pudeur[1], qui refuse de dépasser les limites d'une réserve et d'une modestie féminine, et de

[1] Cette « vergogne » (verecundia). Calvin. Édition de 1556. TRAD.

s'exposer au déshonneur qui en serait la juste conséquence ; de σωφροσύνη nous dirons qu'elle est cette habitude intérieure de ***self-government***, ayant toujours la main haute sur toutes les passions, tous les appétits, et qui empêche la tentation de déborder, ou, dans tous les cas, de s'élever avec une force telle qu'elle renverse les obstacles et les barrières que lui oppose l'αἰδώς.

§ XXI. — Σύρω, ἑλκύω.

Ces mots diffèrent entre eux et leurs différences ne sont pas sans importance pour la théologie. On les saisit mieux dans la langue anglaise, en rendant σύρειν, par « to drag» (tirer) et ἑλκύειν par « to draw » (attirer). Dans σύρειν, comme dans « to drag » gît ***toujours*** la notion de force; ainsi lorsque Plutarque (***De Lib. Ed.*** 8) parle du courant rapide d'une rivière : πάντα σύρων καὶ πάντα παραφέρων. Aussi quand il s'agit non seulement de choses, mais de personnes, σύρειν implique l'idée de violence (Act. VIII, 3 ; XIV, 19 ; XVII, 6) qui n'est pas nécessairement dans ἑλκύειν ou ἕλκειν : elle peut y être (Act. XVI, 19 ; XXI, 30 ; Jacq. II, 6 ; cf. Hom. ***Il.*** XI, 258 ; XXIV, 52, 417 ; Aristoph., ***Equit.*** 710 ; Euripid., ***Troad.*** 70 : Αἴας εἷλκε Κασάνδραν βίᾳ) ; mais non pas nécessairement (ainsi Platon, ***Rep.*** VI, 494 e : ἐὰν ἕλκηται πρὸς φιλοσοφίαν ; cf. VII, 538 d), pas plus qu'elle n'est rigoureusement attachée dans l'anglais à to « draw », qu'on emploie encore pour désigner une attraction spirituelle et morale, ou encore dans le latin « traho » (« ***trahit*** sua quemque voluptas »).

Ce n'est que pour autant que nous aurons présente à l'esprit cette différence entre ἑλκύειν et σύρειν, que nous pourrons défendre contre une fausse interprétation deux passages, importants pour la doctrine, et qui sont dans l'Évangile selon S. Jean. Le premier est au chap. xii, 32 : « Quand je serai élevé de terre, *j'attirerai* tous les hommes à moi » (πάντας ἑλκύσω). Comment un Sauveur crucifié, et ainsi élevé, peut-il attirer tous les hommes à lui ? Non par la force, car par elle-même la volonté n'a point de force, mais le Christ élèvera les hommes par la divine attraction de son amour. Et cet autre passage (vi, 44) : « Personne ne peut venir à moi à moins que le Père qui m'a envoyé ne l'*attire* » (ἑλκύσῃ αὐτόν). Quiconque repousse toute « gratia irresistibilis », qui transformerait l'homme en vraie machine, et qui, bon gré mal gré, le traînerait à Dieu, doit convenir d'emblée et doit même affirmer que ce ἑλκύσῃ ne peut désigner rien de plus que les puissants attraits, la force séduisante de l'amour, l'attraction des hommes par le Père au Fils; comp. Jér. xxxi, 3, εἵλκυσά σε, et Cantiq. i, 3, 4. Si nous trouvions σύρειν dans l'un ou l'autre de ces textes (ce n'est pas que je conçoive la chose comme possible), ceux qui croient à une « gratia irresistibilis[1] » pourraient soutenir que les déclarations de

[1] A propos de ce dernier passage, citons ici les excellentes paroles d'Augustin, que l'on met en avant comme un défenseur de cette doctrine (*In Evan. Joh. Tract.* xxvi, 4) : « Nemo venit ad me, nisi quem Pater adtraxerit. Noli te cogitare invitum trahi; trahitur animus et amore. Nec timere debemus ne ab hominibus qui verba perpendunt, et a rebus maxime divinis intelligendis longe remoti sunt, in hoc Scripturarum sanctarum evangelico

notre Seigneur ne laissent de place qu'à leur interprétation, mais ils ne le peuvent plus telles que ces déclarations existent maintenant.

Conformément à tout cela, disons que dans ἑλκύειν le sens qui prime c'est celui d'une attraction vers un certain point et dans σύρειν celui d'un simple *tirage* (*merely dragging*) après soi; ainsi Lucien (*De Merc. Cond.*, 3), comparant l'homme à un poisson déjà pris à l'hameçon et qu'on tire à travers l'eau, décrit cet homme comme συρόμενον καὶ πρὸς ἀνάγκην ἀγόμενον. Il n'est pas rare qu'on trouve dans σύρειν l'idée d'un tirage effectué sur le sol, car ce qu'on entraîne de force et contre sa volonté traînera sur la terre (cf. σύρμα, σύρδην et Esaï. III, 16), comme traîne, par exemple, un corps mort (Philo, *In Flac.*, 21). On peut alléguer Jean XXI, 6, 11, avec le vers. 8 du même chapitre à l'appui de ce que nous venons d'affirmer. Aux vers. 6 et 11, c'est ἑλκύειν qui est employé, car il s'agit là d'un *tirage* de filet *vers un certain point;* d'un tirage par les disciples vers eux-mêmes dans la barque et par Pierre vers lui-même sur le rivage. Mais au vers. 8, ἑλκύειν cède la place à σύρειν; car là il ne s'agit plus que du *tirage* du filet, qui avait été attaché à la barque et qui traînait dans l'eau. La

---

verbo forsitan reprehendamur, et dicatur nobis, Quomodo voluntate credo, si trahor? Ego dico : Parum est voluntate, etiam voluptate traheris. Porro si poëtæ dicere licuit, Trahit sua quemque voluptas; non necessitas, sed voluptas; non obligatio, sed delectatio; quanto fortius nos dicere debemus, trahi hominem ad Christum, qui delectatur veritate, delectatur beatitudine, delectatur justitia, delectatur sempiterna vita, quod totum Christus est? »

version anglaise a maintenu cette distinction, ainsi que la traduction allemande de De Wette, qui se sert de « ziehen » pour ἕλκυειν et de « nachschleppen » pour σύρειν; mais ni la Vulgate, ni Théod. de Bèze n'observent de différence; partout ils mettent « traho[1] ».

§ XXII. — Ὁλόκληρος, τέλειος.

Ces mots se présentent ensemble, quoique dans un ordre inverse, dans Jacq. I, 4, « parfait et accompli » (cf. Philo, *De Sac. Ab. et Cain.* 33 : ἔμπλεα καὶ ὁλόκληρα καὶ τέλεια). Après cela ὁλόκληρος ne reparaît plus qu'une seule fois dans le N.T. (1 Thess. v, 23); ὁλοκληρία également une fois (Act. III, 16, cf. Esaï. I, 6), non dans un sens physique mais moral.

Ὁλόκληρος signifie d'abord, comme l'atteste son étymologie, celui qui conserve ce qui lui a été primitivement alloué (Ezéch. xv, 5), et qui est ainsi complet et entier dans toutes ses parties (ὁλόκληρος καὶ παντελής, Philo, *De Merc. Meret.* 1), sans qu'il manque rien de nécessaire à la plénitude de la chose ou de l'individu. Ainsi Darius aurait bien voulu n'avoir point pris Babylone, si Zopyre, qui s'était mutilé pour exécuter le stratagème qui amena la chute de cette ville, avait été encore

---

[1] Calvin, de Beausobre et L'Enfant traduisent le ἑλκύειν et le σύρειν des ver. 6 et 8 par « tirer » dans les deux cas; Sacy par « retirer » et « tirer »; Arnaud par « retirer » et « traîner »; Alb. Rilliet par « retirer » et « entraîner ». Les versions de Lausanne et de Vevey par « tirer » et « traîner. »

TRAD.

ὁλόκληρος (Plut., *Reg. et Imper. Apoph.*). Ajoutons que des pierres non taillées, auxquelles on n'a rien ôté en les façonnant ou en les polissant, sont ὁλόκληροι (Deut. XXVII, 6; 1 Macc. IV, 47); des semaines entières sont ἑβδομάδες ὁλόκληροι (Lév. XXIII, 15); et un homme ἐν ὁλοκλήρῳ δέρματι est un homme dans « une peau entière » (Lucien, *Philop.* 8). Nous trouvons ensuite que ὁλόκληρος exprime cette *intégralité* du corps où rien n'est superflu et où rien ne fait défaut (cf. Lév. XXI, 17-23), intégralité qu'on réclamait des prêtres lévitiques pour qu'ils pussent servir à l'autel, et qui ne devait pas manquer non plus aux sacrifices qu'ils y offraient. C'est dans ces deux sens que Josèphe se sert du terme (*Ant.* III, 12, 2); comme, du reste, Philon le fait aussi continuellement. C'est pour lui le mot par excellence dénotant cette perfection des prêtres et du sacrifice; il revient souvent sur la nécessité de cette perfection, car il voit en elle, et, avec raison, une signification mystique; aussi ces sacrifices sont-ils ὁλόκληροι θυσίαι ὁλοκλήρῳ Θεῷ (*De Vict.* 2; *De Vict. Off.* 1, ὁλόκληρον καὶ παντελῶς μώμων ἀμέτοχον: *De Agricul.* 29; *De Cherub.* 28; cf. Plato, *Leg.* VI, 759 c).

On ne fut pas longtemps sans faire passer ὁλόκληρος et ὁλοκληρία, comme en latin « integer » et « integritas », de l'état d'intégrité (*entireness*) appliqué au corps, à ce même état appliqué à l'intelligence et à l'âme (Sueton. *Claud.* 4). Le seul effort de ce côté que fasse la Version des Septante se lit dans la Sagesse XV, 3, ὁλόκληρος δικαιοσύνη; mais dans un passage intéressant et important du Phèdre de Platon (250 c; cf. *Tim.* 44 c), ὁλόκληρος exprime la perfection de l'homme avant la

chute; la chute telle que la comprenait Platon, alors qu'aux hommes, encore ὁλόκληροι καὶ ἀπαθεῖς κακῶν, étaient accordés des ὁλόκληρα φάσματα, faisant contraste avec ces faibles et partielles lueurs de l'éternelle Beauté, qui seules éclairent maintenant la plupart des hommes. Telle personne ou telle chose est donc ὁλόκληρος, qui est « omnibus numeris absolutus », ou ἐν μηδενὶ λειπόμενος, comme S. Jacques lui-même explique le mot (I, 4).

Les diverses applications de τέλειος se rapportent toutes à τέλος, qui est à sa base. Dans un sens naturel les τέλειοι sont les adultes qui, ayant atteint les dernières limites de la stature, de la force et de la puissance intellectuelle qui leur ont été assignées, ont, sous ce rapport, atteint leur τέλος, et se distinguent ainsi des νέοι ou παῖδες, des jeunes gens ou des garçons (Plato, *Leg.* XI, 929 c; Xenoph., *Cyr.* VIII, 7, 6; Polybius, V, 29, 2). Cette image d'un développement complet, formant contraste avec l'âge tendre et l'enfance plus avancée, est l'idée fondamentale de τέλειοι, au sens moral et tel que l'emploie S. Paul, quand il oppose ces derniers aux νήπιοι ἐν Χριστῷ (1 Cor. II, 6; XIV, 20; Ephés. IV, 13, 14; Phil. III, 15; Héb. V, 14; cf. Philo, *De Agricul.* 2). De fait ces τέλειοι correspondent aux πατέρες de 1 Jean II, 13, 14, en tant que distincts des νεανίσκοι et des παιδία. Mais ce sens éthique de τέλειος n'est pas restreint à l'Écriture. Les Stoïciens distinguent en philosophie le τέλειος du προκόπτων, précisément comme 1 Chron. XXV, 8, oppose τέλειοι aux μανθάνοντες. Les païens considéraient aussi comme τέλειοί ceux qui avaient été initiés aux mystères; car, de même qu'on

appelait la Cène du Seigneur τὸ τέλειον, parce qu'il n'y avait rien au delà de ce sacrement, de même on désigna du nom de τέλειοι ceux d'entre les païens qui étaient initiés aux derniers mystères, à ceux qui couronnaient tous les autres.

On s'apercevra qu'il existe une certaine ambiguïté dans notre mot « parfait », que, du reste, il partage avec τέλειος lui-même ; en effet, tous deux sont employés tantôt dans un sens relatif, tantôt dans un sens absolu ; ce n'est que grâce à ce fait que notre Seigneur a pu dire : « Soyez *parfaits* (τέλειοι), comme votre Père céleste est *parfait* » (τέλειος), Matt. v, 48 ; cf. xix, 21. Le chrétien doit être « parfait », mais non dans le sens que prêchent quelques-uns. Dès qu'on examine de près les mots qu'ils emploient, on se dit : ou ces mots ne signifient rien de ce qu'ils auraient pu exprimer, car il n'est pas de terme dont on puisse plus facilement vicier le sens que celui de *perfection*, — ou bien ils signifient quelque chose qu'aucun homme dans cette vie n'atteindra, car dire qu'on a atteint la perfection, c'est se tromper soi-même ou tromper les autres, ou c'est faire les deux choses à la fois. L'homme fidèle doit être « parfait », c'est-à-dire qu'il doit s'efforcer, par la grâce de Dieu, à abonder dans la connaissance et dans la pratique des choses de Dieu et à s'y affermir solidement (Jac. iii, 2 ; Col. iv, 12 : τέλειος καὶ πεπληροφορημένος) ; il ne doit pas être, jusqu'à la fin de sa vie, un enfant en Christ, « ni toujours engagé dans les éléments, dans les rudi- « ments et les petites pratiques de la religion, mais il « doit accomplir de nobles actions ; il doit être bien « versé dans les mystères les plus profonds de la foi et

« de la sainteté [1] ». Dans ce sens, S. Paul réclame pour lui la perfection, quoiqu'il déclare, dans la même ligne, qu'il n'est pas τετελειωμένος (Phil. III, 12, 15).

La distinction est donc claire. Le ὁλόκληρος est quelqu'un qui a persévéré dans sa perfection, ou qui, ayant une fois perdu sa perfection, sa plénitude (his *completness*), l'a reconquise ensuite; le τέλειος est quelqu'un qui a atteint son *but* moral, celui qui lui était destiné, à savoir, de naître en Christ : quoiqu'il soit vrai, qu'ayant atteint ce point, d'autres points plus élevés se présenteront à lui, afin que Christ soit de plus en plus formé en lui.

Il ne manque au ὁλόκληρος aucune grâce qui devrait être dans un chrétien; tandis qu'il n'existe dans le τέλειος aucune grâce simplement à ses débuts faibles et imparfaits, mais ces grâces ont toutes acquis une certaine force, une certaine maturité. Ὁλοτελής, qui se trouve une fois dans le N. T. (1 Thess. V, 23; cf. Plutarch., *De Plac. Phil.* V, 21), forme comme un terme moyen, touchant par un bout à ὁλόκληρος, par un autre à τέλειος [2].

---

[1] Jeremy Taylor a discuté au long le sens dans lequel la « perfection » est exigée du chrétien. Voyez *Doctrine and Practice of Repentance*, I, 3, 40-56. C'est dans cette discussion que nous avons pris notre citation.

[2] « Τέλειος marque le terme final d'un long travail de sanctification et d'un long développement de vie spirituelle (Matth. V, 68.) : « Vous qui êtes mes disciples, ne vous arrêtez pas en chemin; tendez la joue gauche..., aimez même vos ennemis..., soyez parfaits. » Ce sens est celui de τέλειος dans les Épîtres. Mais que signifie ce mot Matth. XIX, 21? Ici Jésus-Christ s'adresse à un Juif et non à l'un de ses disciples, et rigoureusement ce terme

§ XXIII. — Στέφανος, διάδημα.

N'allons point confondre ces deux vocables parce que notre mot « couronne » s'étend à tous deux. Je doute fort que στέφανος soit jamais employé, dans la littérature classique, en parlant d'une couronne royale ou impériale. C'est la couronne de la victoire qu'on remportait dans les jeux, du mérite civil ou de la valeur militaire, ou de la joie nuptiale, ou de l'allégresse aux jours de fête — la couronne tressée de chêne, de lierre, de persil, de myrte, d'olivier, ou imitant en or ces feuilles ou d'autres — la couronne de fleurs, de violettes ou de roses (voir Athenæus, xv, 9-33), c'est la tresse, ou la guirlande, le « Kranz » des Allemands, qui n'est pas la « Krone ». Jamais, pas plus que corona en latin, στέφανος n'est l'emblème et le signe de la royauté. Le διάδημα était le βασιλείας γνώρισμα, comme l'appelle Lucien (*Pisc.* 35, cf. Xenoph., *Cyr.* viii, 3, 13; Plutarch., *De Frat. Am.* 18); c'était proprement un bandeau de toile, « tænia » ou « fascia » (Curtius, iii, 3), entourant le front; en sorte qu'il n'y a point d'expression plus commune que celle-ci : περιτιθέναι διάδημα, pour indiquer la prise de possession de la dignité royale (Polyb., v, 57, 4; Joseph., *Ant.* xii, 10, 1); chez les Latins, « diadema » est le seul « insigne regium » (Tacit.,

---

prouve que Jésus-Christ envisageait les vrais et sincères Israélites comme étant à Lui avant qu'ils crussent en Lui et le suivissent. N'est-ce pas là, d'ailleurs, sa pensée quand il parle (Jean x, 16) des brebis qu'il a dans sa bergerie païenne? »

F. de R.

Annal. xv, 29). Selden ouvre sa très savante discussion sur la distinction entre couronne et diadème, dans ses *Titles of honour,* c. viii, § 2, par ces paroles : « Quoique dès les temps anciens on ait confondu ces noms, cependant le diadème, à parler rigoureusement, était une chose bien différente de ce qu'est maintenant une couronne ou de ce qu'elle était. Ce n'était qu'un bandeau de soie, de toile ou de quelque chose semblable. Et il ne paraît pas qu'on se servît d'aucune autre couronne comme symbole de la royauté, si ce n'est dans quelques royaumes de l'Asie, et cela, jusqu'au commencement de l'établissement du christianisme dans l'empire romain. »

Un passage de Plutarque nous fait bien saisir la différence entre nos deux vocables. La couronne royale qu'Antoine offre à César, cet auteur la décrit comme διάδημα στεφάνῳ δάφνης περιπεπλεγμένον (*Cæs.* 61). Ici le στέφανος est seulement la guirlande ou la tresse de laurier qui enlaçait le diadème ; en effet, selon Cicéron (*Phil.* ii, 34), César était déjà « coronatus » (= ἐστεφανωμένος), et il pouvait l'être comme consul, lorsque Antoine lui fit son offre. C'est en nous rappelant cette distinction que nous expliquerons une autre version dans Suétone (*Cæs.* 79), du même incident. On place sur la statue de César « coronam lauream candidâ fasciâ præligatam » (ses statues, Plutarque nous l'apprend également, étaient διαδήμασιν ἀναδεδεμένοι βασιλικοῖς) ; sur quoi les tribuns commandent qu'on enlève, non la « corona », mais la « fascia », qui était le diadème où se trouvait cachée, et là seulement, la perfide suggestion que César se proclamerait roi !

Pour se convaincre du soin avec lequel ces termes sont distingués dans les Septante, que l'on compare dans le premier livre des Maccabées (le seul écrit où διάδημα revienne assez fréquemment) les passages où l'on emploie ce mot (tels que I, 9; VI, 15; VIII, 14; XI, 13, 54; XII, 39; XIII, 32), et ceux où l'on se sert de στέφανος (IV, 57; X, 29; XI, 35; XIII, 39 : cf. 2 Macc. XIV, 4).

Dans le N. T., il est clair que le στέφανος dont parle S. Paul est toujours celui du conquérant, non du roi (1 Cor. IX, 24-26; 2 Tim. II, 5). Si l'allusion de S. Pierre (1 Ep. V, 4) ne s'applique pas aussi directement aux jeux des Grecs, cependant lui aussi établit un silencieux contraste entre les couronnes du ciel, qui ne se flétrissent jamais, entre l'ἀμαράντινος στέφανος τῆς δόξης, et les guirlandes de la terre, qui perdent si vite leur beauté et leur fraîcheur. Dans Jacques I, 12; Apoc. II, 10; III, 11; IV, 4, il est peu probable qu'il soit question en aucune manière des jeux des Grecs; la répugnance des Juifs (Joseph., *Ant.* XV, 8, 1-4), et sans doute aussi des membres juifs de l'Église, était si grande pour ces jeux qu'ils regardaient comme idolâtres et profanes, qu'une image tirée des récompenses provenant de semblables amusements les aurait plutôt repoussés qu'attirés. Cependant là encore le στέφανος ou le στέφανος τῆς ζωῆς, est l'emblème, non de la royauté, mais de la joie et de la félicité, de la gloire et de l'immortalité. Nous pouvons être d'autant plus enclins à croire qu'il en était ainsi pour S. Jean par le fait, que, en trois occasions, où assurément il veut parler de couronnes *royales*, c'est διάδημα qu'il emploie, Apoc. XII, 3; XIII, 1 (Cf. XVII, 9, 10, αἱ ἑπτὰ κεφαλαὶ... βασιλεῖς ἑπτά εἰσιν); XIX, 12. Dans ce dernier

verset il est dit d'une manière sublime de Celui qui est le Roi des rois et le Seigneur des seigneurs, que « sur sa tête il y avait *plusieurs couronnes* » (διαδήματα πολλά); expression dont il nous est difficile de comprendre toute la magnificence, aussi longtemps que nous nous représentons des *couronnes* telles que les portent aujourd'hui nos monarques, mais dont nous saisissons la beauté du premier coup, quand nous considérons ces couronnes comme des « diadèmes », c'est-à-dire comme d'étroits bandeaux attachés autour du front. Ces « nombreux diadèmes » seront alors les gages des nombreuses royautés — de la terre, du ciel, de l'enfer (Phil. II, 10) — qui appartiennent à Christ, royautés jadis usurpées ou assaillies par le grand Dragon rouge, l'usurpateur des dignités et des honneurs du Seigneur, et qui, par conséquent, porte aussi *ses* sept diadèmes (XIII, 1), mais qu'a reconquises ouvertement et à toujours Celui auquel ces diadèmes appartiennent de droit : absolument comme lorsque Ptolémée, roi d'Égypte (pour comparer les choses terrestres aux célestes), entra en vainqueur dans Antioche, il plaça deux « couronnes », ou plutôt deux « diadèmes » (διαδήματα) sur sa tête, le diadème de l'Asie et le diadème de l'Égypte (1 Macc. XI, 13); ou, comme nous lisons dans Diodore de Sicile (I, 47) de quelqu'un ἔχουσαν τρεῖς βασιλείας ἐπὶ τῆς κεφαλῆς, le contexte montrant clairement qu'il s'agit de trois diadèmes, symboles d'une triple royauté.

Le seul endroit où στέφανος pourrait paraître désigner une couronne royale, c'est Matt. XXVII, 29, avec ses parallèles dans les autres Évangiles : l'action de tresser la couronne d'épines (στέφανος ἀκάνθινος) et de la placer sur

la tête du Sauveur, forme évidemment dans cet endroit une partie de cette royauté fantastique dont les soldats romains auraient bien voulu que Jésus se revêtît. Mais on avait composé cette couronne de matériaux (probablement le *juncus marinus* ou le *lycium spinosum*) auxquels il est clair que l'expression διάδημα ne pouvait pas convenir; c'est pourquoi le terme qui était le plus propre à désigner les matériaux avec lesquels on avait fait la couronne, remplace ici celui qui aurait été le plus convenable pour désigner le but auquel on la destinait.

§ XXIV. — Πλεονεξία, φιλαργυρία.

Entre ces mots il existe la même différence qu'entre nos termes «cupidité» et «avarice», qu'entre l'allemand « Habsucht » et « Geiz » : πλεονεξία est le péché plus actif, φιλαργυρία, plus passif : le premier est le « amor sceleratus *habendi* », cherchant à saisir ce qu'il n'a pas, et, selon son étymologie, *à avoir davantage;* le second veut retenir, et, en accumulant, grossir ce qu'il a déjà. Le premier, dans les moyens qu'il emploie pour acquérir, est souvent hardi et agressif; et il se peut même, comme cela se voit souvent, qu'il soit aussi prodigue à dissiper et à perdre son bien qu'il a été avide et peu scrupuleux à l'acquérir ; le πλεονέκτης sera souvent «rapti largitor » , comme l'était Catilina, à propos duquel Cicéron demande, en le caractérisant (*Pro. Cœl.* 6); « Quis in rapacitate avarior? Quis in largitione effusior? » D'après ce qui précède nous trouvons πλεονέκτης s'associant à ἅρπαξ (1 Cor. v, 10); πλεονεξία à βαρύτης (Plutarch. *Arist.* 3); πλεονεξίαι à κλοπαί (Marc. vii, 22);

à ἀδικίαι (Strabo, vii, 4, 6) ; à φιλονεικίαι (Plato, *Leg.* iii, 677 b) ; et le péché est dépeint par Théodoret (*in Ep. ad Rom.* i, 30) : ἡ τοῦ πλείονος, ἔφεσις, καὶ τῶν οὐ προσηκόντων ἡ ἁρπαγή ; comparez la définition d'« avaritia » , que donne Cicéron, (ou celui à qui elle revient) comme étant une « injuriosa appetitio alienorum » (*ad Herenn.* iv, 25). Mais, tandis qu'il en est ainsi de πλεονεξία, φιλαργυρία, d'un autre côté, le péché de l'avare (on trouve ce terme joint à μικρολογία, Plutarch. *Quom. Am. ab Adul.* 36), dénote une certaine prudence, une certaine timidité, qui ne se laisse point nécessairement dépouiller des apparences de la justice. Les Pharisiens, par exemple, étaient φιλάργυροι (Luc, xvi, 14); ce qui n'était pas incompatible avec le maintien de leurs dehors de sainteté, tandis qu'avec πλεονεξία cela l'aurait été évidemment.

Cowley, dans la belle prose qu'il a mêlée à ses vers, tire avec raison une profonde ligne de démarcation entre nos deux notions (*Essay* 7, *Of Avarice).* Chaucer, il est vrai, l'avait tirée avant lui dans son *Persones Tale*, et d'une manière plus étendue dans la description qu'il fait séparément de la Convoitise et de l'Avarice dans le *Roman de la Rose* (183-246). « Il y a, dit Cowley, deux sortes d'avarice ; l'une n'est qu'une espèce bâtarde, c'est l'appétit vorace du gain, non pour le gain lui-même, mais pour le plaisir de le faire couler aussitôt dans tous les canaux de l'orgueil et du luxe ; l'autre est la véritable espèce et justifie bien son nom qui indique la passion insatiable des richesses, non en vue de quelque autre chose, mais simplement pour amasser les richesses, les conserver et les accroître sans cesse. Le

convoiteux de la première espèce est comme une autruche goulue qui dévore n'importe quel métal, mais avec l'intention de s'en nourrir, et, en effet, il fait de son mieux pour digérer et évacuer ce qu'il a avalé ; le convoiteux de la seconde espèce est comme le choucas stupide qui aime à dérober l'argent uniquement pour le cacher. »

A un autre point de vue, et qui est plus important, on peut considérer πλεονεξία comme exprimant un sens plus large, plus étendu que φιλαργυρία ; c'est le genre dont φιλαργυρία est l'espèce; ce dernier mot désignant l'amour de l'*argent*, tandis que πλεονεξία indique l'action de tirer la créature à soi, et de s'en emparer, sous toutes les formes et de toutes les manières possibles, en tant qu'elle est en dehors de soi et au delà; c'est l'« indigentia » de Cicéron : «indigentia est libido inexplebilis» (*Tusc*. IV, 9, 21). Voyez sur ce point Augustin, *Enarr. in Ps*. CXVIII, 35, 36 ; et la profonde explication que Bengel donne du fait que, dans l'énumération de divers péchés, S. Paul unit si souvent πλεονεξία aux péchés de la chair ; comme dans 1 Cor. V, 11 ; Ephés. V, 3, 5 ; Col. III, 5 : « Solet autem jungere, cum impuritate πλεονεξίαν, nam homo extra Deum quærit pabulum in creaturâ materiali, vel per voluptatem vel per avaritiam ; bonum alienum ad se redigit ». Mais cette remarque de Bengel, tout en exprimant beaucoup, n'exprime point tout. Le rapport entre ces deux péchés est encore plus profond et plus intime qu'il ne le dit; cela se prouve par le fait que πλεονεξία, signifiant convoitise, n'est pas simplement jointe aux péchés d'impureté, mais est quelquefois employée, comme dans Ephés. V, 3 (voir Jérôme,

in loco), et souvent par les Pères grecs (voir Suicer, *Thes.* s. v. et une note savante de Hammond sur Rom. I, 29), pour désigner ces péchés eux-mêmes, vu que la racine qui les produit, à savoir l'aspiration toujours plus ardente de la créature qui s'est détournée de Dieu, à se repaître des vils objets des sens, est une et la même. Les monstres de volupté d'entre les empereurs romains étaient aussi des monstres de convoitise (Sueton. *Calig.* 38-41). Contemplée sous cet aspect, πλεονεξία a un sens bien plus étendu et bien plus profond que φιλαργυρία. Platon (*Gorg.* 493), comparant les aspirations de l'homme au crible ou tonneau percé des Danaïdes, qu'elles essayaient sans cesse, mais en vain [1], de remplir, a fourni indirectement un sublime commentaire à notre vocable, et ce n'est pas trop de dire que dans ce commentaire on entend monter le cri de la créature qui a rejeté le pain des enfants et qui aspire à satisfaire sa faim avec les gousses des pourceaux.

§ XXV. — Βόσκω, ποιμαίνω.

Βόσκειν et ποιμαίνειν sont tous deux souvent employés dans un sens figuré et spirituel dans l'A. T. (1 Chron. XI, 2; Ezéch. XXXIV, 3; Ps. LXXVII, 72; Jér. XXIII, 2); ποιμαίνειν l'est de la même manière dans le Nouveau;

---

[1] Il est évident que Shakespeare a employé la même comparaison :

« The cloyed will,
« That satiate, yet unsatisfied desire,
« *That tub both filled and running.* »

(*Cymbeline*, acte Ier, sc. 7.)

mais βόσκειν ne se rencontre dans le N. T., ainsi appliqué, que dans Jean xxi, 15, 17. A cet endroit, notre Seigneur donnant à S. Pierre le triple ordre de paître « ses agneaux » (v. 15), ses « brebis » (v. 16) et encore « ses brebis » (v. 17), se sert d'abord de βόσκε, en second lieu de ποίμαινε, enfin il revient à βόσκε. Ce retour, dans le troisième ordre, au terme employé dans le premier, est, pour quelques interprètes, une forte preuve que le sens des deux verbes est absolument identique. Ils mettent en avant, avec quelque apparence de raison, le fait que le Christ ne pouvait pas avoir en vue de marquer un *progrès*, un *développement* dans l'œuvre pastorale, autrement il ne serait pas revenu à la fin à βόσκε, d'où il était parti. Je ne puis cependant considérer comme accidentel le changement de ces mots, pas plus que la transition, dans les versets en question, de ἀγαπᾶν à φιλεῖν, de ἀρνία à πρόβατα. Il est vrai que nos versions, qui, traduisant βόσκε et ποίμαινε tous deux par « Pais », comme la Vulgate le fait par « Pasce », n'ont pas essayé de reproduire les variations du texte original, et je n'aperçois dans la langue aucun vocable auquel nos versions ou la Vulgate auraient pu recourir dans cet endroit. L'allemand aurait pu se servir de « weiden » (=βόσκειν) et de « hüten » (=ποιμαίνειν). De Wette met cependant « weiden » dans les trois cas[1].

La distinction est pourtant bien loin d'être de pure

[1] La version de Lausanne porte : « Fais paître » — « pais » — et « fais paître ». Celle d'A. Rilliet : « Pais » — « fais paître » et « pais ». — L'abbé Crampon traduit « pais » dans les trois cas. (*Les Quatre Évang.*, trad. nouvelle, Paris, 1865.) Trad.

fantaisie. Βόσκω, en latin « pasco », signifie simplement « paître », mais ποιμαίνω implique bien plus; il renferme toute la charge du berger. C'est guider, protéger, parquer le troupeau, aussi bien que lui trouver de la nourriture. Ainsi Lampe : « Hoc symbolum totum regimen ecclesiasticum comprehendit »; et Bengel : « βόσκειν est pars τοῦ ποιμαίνειν ». Le sens plus étendu et plus large de ποιμαίνειν se fait sentir dans Apoc. II, 27; XIX, 15, où d'emblée on est convaincu de l'impossibilité de substituer βόσκειν à ποιμαίνειν. Comp. Philo, *Quod Det. Pot. Insid.* 8.

Les fonctions d'un berger sont si propres à représenter les services éminents que les hommes peuvent rendre à leurs semblables, que l'expression « bergers de leurs peuples » a toujours servi à désigner les hommes qui avaient été les conducteurs et les gardiens fidèles de ceux qu'on avait confiés à leurs soins. Ainsi Homère appelle les rois : ποιμένες λαῶν ; cf. 2 Sam v, 2; VII, 7; Ps. LXXVIII, 71, 72. Il y a plus; dans l'Écriture, Dieu lui-même est un berger (Esaï. XL, 11; Ezéch. XXXIV, 11-31; Ps. XXIII), et la Parole manifestée en chair déclare qu'Elle est : ὁ ποιμὴν ὁ καλός (Jean X, 11); Jésus-Christ est l'ἀρχιποιμήν (1 Pier. V, 4); ὁ μέγας ποιμὴν τῶν προβάτων (Héb. XIII, 20); et comme tel Il accomplit la prophétie de Michée, V, 4. Comparez un passage sublime dans Philon, *De Agricul.* 12, qui commence ainsi : οὕτω μέντοι τὸ ποιμαίνειν ἐστὶν ἀγαθόν, ὥστε οὐ βασιλεῦσι μόνον καὶ σοφοῖς ἀνδράσι, καὶ ψυχαῖς τέλεια κεκαθαρμέναις, ἀλλὰ καὶ Θεῷ τῷ πανηγεμόνι δικαίως ἀνατίθεται ; lisez encore les trois sections précédentes.

Mais, pourra-t-on demander très naturellement : « Si

ποιμαίνειν est le mot dont la signification embrasse le plus, et si, pour cette raison, ποίμαινε a été ajouté à βόσκε, dans la dernière recommandation du Seigneur à son apôtre, alors comment expliquer que le Seigneur revienne à βόσκε, et qu'Il conclue non, comme nous nous y attendrions, par l'injonction la plus forte, mais par la plus faible?» Dans ses *Sermons and Essays on the Apostolical Age*, p. 138, le doyen Stanley répond à cette question. De fait, la leçon que nous donnent les paroles du Seigneur est une des plus importantes, et que l'Église et tous ceux qui y ont une charge doivent s'empresser de prendre à cœur; à savoir que, quel que soit le nombre des règles de discipline, dans une Église, nourrir le troupeau, lui trouver de la pâture spirituelle, n'en est pas moins le premier et le dernier devoir de l'Église; rien ne peut en tenir lieu, rien ne doit le faire descendre de cette place d'honneur que de droit il occupe. Que de fois, par une fausse conception de l'Église, la prédication de la Parole tombe de son rang élevé! Le βόσκειν est refoulé à l'arrière-plan; il est englouti dans le ποιμαίνειν, qui bientôt dégénère en un faux ποιμαίνειν, parce qu'il n'est pas en même temps un βόσκειν, mais plutôt ce pastorat que Dieu dénonce par le prophète Ézéchiel (XXXIV, 2, 3, 8, 10; cf. Zach. XI, 15-17; Matt. XXIII).

§ XXVI. — Ζῆλος, φθόνος.

On rencontre souvent ces mots ensemble; ainsi sous la plume de S. Paul, Gal. V, 20, 21; de Clément de Rome, 1 Cor. III, 4, 5; et aussi de Cyprien, dans son petit traité, *De Zelo et Livore* : ajoutons qu'ils se trouvent

encore chez les auteurs classiques, tels que Platon, ***Phil.*** 47 e, ***Leg.*** III, 679 c; ***Menex.*** 242 a, et Plutarque, ***Coriol.*** 10. Il y a pourtant des différences entre eux; la première c'est que ζῆλος est un μέσον, employé tantôt dans un bon sens, comme dans Jean II, 17; Rom. X, 2; 2 Cor. IX, 2, tantôt, comme cela est le plus souvent le cas dans l'Écriture, dans un mauvais: Act. V, 17; Rom. XIII, 13; Gal. V, 20; Jacq. III, 14 : tandis que φθόνος, qui ne peut avoir un bon sens, est employé dans un mauvais, et seulement dans un mauvais. Quand ζῆλος est pris en bonne part, il signifie cette honorable émulation [1] qui s'efforce d'imiter ce qui se présente à l'esprit comme excellent : ζῆλος τῶν ἀρίστων (Lucian., ***Adv. Indoct.*** 17); ζῆλος τοῦ βελτίονος (Philo, ***De Præm. et Pœn.*** 3); ζῆλος καὶ μίμησις (Herodian., II, 4); ζηλωτὴς καὶ μιμητής (VI, 8). Plutarque (***De Virt. Mor.*** 12) l'associe à φιλοτιμία. C'est le latin « æmulatio », qui ne renferme nécessairement aucune idée d'envie, mais qui en contient pourtant autant qu'il en existe dans notre mot « émulation » ainsi que dans l'allemand « Nacheiferung », qu'il ne faut pas confondre avec « Eifersucht ». Le verbe « æmulor », comme c'est bien connu, exprime subtilement la différence entre la bonne et la mauvaise émulation, et gouverne l'accusatif dans le premier cas, le datif dans le second. South, qui s'exprime toujours bien, le fait encore ici, quand il dit : « Nous devrions, par tous les moyens, marquer la

[1] Ἔρις, qui souvent dans l'Odyssée et chez les écrivains postérieurs (mais je ne crois pas dans l'Iliade) atteint presque au sens de ζῆλος quand il signifie émulation, était susceptible d'avoir, de la même manière, une plus noble application.

différence entre l'envie et l'émulation. Cette dernière, chose honnête et noble, est d'une tout autre nature que l'envie, puisqu'elle ne consiste que dans une généreuse imitation de ce qui est excellent, imitation qui ne peut consentir à rester au dessous de son modèle, mais qui s'efforce, si possible, de le dépasser. Celui qui brûle d'émulation ne supporte pas de supérieur, et il travaille à s'en débarrasser, non en écrasant un autre ou en lui portant envie, mais en se perfectionnant lui-même. En sorte que, tandis que l'envie, cette chose stupide, remplit toute l'âme, comme un grand brouillard sombre remplit l'air, l'émulation, au contraire, inspire l'âme d'une vie et d'une vigueur nouvelles; elle aiguise et excite à l'activité toutes les puissances de notre être. Assurément ce qui produit de tels effets (abstraction faite de toute cette vivacité et de cette aigreur qui accompagnent quelquefois l'émulation) doit être chose aussi légitime et même aussi louable que ce qui pousse un homme à se rendre utile et à se perfectionner autant qu'il le peut. »

Aristote emploie ζῆλος (*Rhet.* II, 11) exclusivement dans le sens plus noble de cette émulation active qui s'attriste, non de ce qu'un autre possède quelque bien, mais de ce qu'elle-même ne le possède point, et qui, ne s'arrêtant point là, cherche à combler les vides qu'elle aperçoit en elle-même. C'est en se plaçant à ce point de vue que le philosophe de Stagyre établit un contraste entre l'émulation et l'envie : ἔστι ζῆλος λύπη τις ἐπὶ φαινομένῃ παρουσίᾳ ἀγαθῶν ἐντίμων, . . . οὐχ ὅτι ἄλλῳ, ἀλλ' ὅτι οὐχὶ καὶ αὑτῷ ἐστι· διὸ καὶ ἐπιεικές ἐστιν ὁ ζῆλος, καὶ ἐπιεικῶν· τὸ δὲ φθονεῖν, φαῦλον, καὶ φαύλων. Les Pères de l'Église suivent ses traces. Jérôme (*Exp. in Gal.*, v, 20) écrit : « ζῆλος et

in bonam partem accipi potest, quum quis nititur ea quæ bona sunt æmulari. Invidia vero aliena felicitate torquetur »; et encore (*in Gal.* IV, 17) : « Æmulantur bene, qui cum videant in aliquibus esse gratias, dona, virtutes, ipsi tales esse desiderant ». Œcumenius : ἔστι ζῆλος κίνησις ψυχῆς ἐνθουσιώδης ἐπί τι, μετά τινος ἀφομοιώσεως τοῦ πρὸς ὃ ἡ σπουδή ἐστι.

Mais il n'est que trop aisé, pour ce zèle et cette honorable rivalité, de dégénérer en une vile passion[1]; le latin « simultas », qui vient (voir Dœderlein, *Lat. Syn.*, vol. III, p. 72), non de « simulare », mais de « simul », témoigne du fait : ceux qui visent *ensemble* au même objet, qui sont ainsi des *compétiteurs,* courent le danger de devenir aussi des ennemis; ἅμιλλα (qui cependant a conservé son emploi plus honorable, voir Plutarch., *Anim. an Corp. App. Pej.* 3) ne vient-il pas de ἅμα?

Ces dégénérescences, qui touchent de si près à l'émulation, et qui sont quelquefois cause que le mot lui-même s'emploie pour le vice dans lequel la chose est tombée (« la pâle et inanimée *émulation* », Shakesp.), peuvent revêtir deux formes : ou bien celle du désir de faire la guerre au bien qu'on découvre chez les autres, et ainsi de troubler ce bien et de l'amoindrir; aussi trouvons-nous ζῆλος et ἔρις continuellement ensemble (Rom. XIII, 13; 2 Cor. XII, 20; Gal. V, 20; Clément de Rome, 1 *Ep.* 3, 6); ou bien, à défaut de la *vigueur* et de l'*énergie* nécessaires pour amoindrir le bien, il peut y avoir du moins le *désir* de l'amoindrir. Ce désir sert de point de

---

[1] Aussi le fr. *jaloux,* angl. *jealous* vient-il de *Zelus.*
Dr. A. Schéler.



contact entre ζῆλος et φθόνος (ainsi Plato, *Menex.* 242 *a* : πρῶτον μὲν ζῆλος, ἀπὸ ζήλου δὲ φθόνος) ; φθόνος, essentiellement passif, comme ζῆλος est actif et énergique. Nous ne trouvons point φθόνος dans le long catalogue de Marc VII, 21, 22 ; une circonlocution en occupe la place : ὀφθαλμὸς πονηρός, mais une circonlocution qui rappelle l'« invidia » des Latins, dérivée, comme Cicéron le fait observer (*Tusc.* III, 9), « a nimis *intuendo* fortunam alterius » ; cf. Matt. XX, 15 ; et 1 Sam. XVIII, 9 : « Saül avait l'*œil* sur David », c'est à dire qu'il lui portait envie. Les « urentes oculi » des Latins, le « mal' occhio » des Italiens doivent s'interpréter de la même manière. Φθόνος est le plus vil des deux péchés (aussi a-t-il pu trouver place dans le beau proverbe *grec :* ὁ φθόνος ἔξω τοῦ θείου χόρου), il indique simplement le déplaisir qu'on éprouve du mérite d'un autre [1] ; λύπη ἐπ' ἀλλοτρίοις ἀγαθοῖς, comme l'ont défini les Stoïciens (Diogen. Laert. VII, 63, 111) ; λύπη τῆς τοῦ πλησίον εὐπραγίας, comme dit S. Basile (*Hom. de Invid.*) ; « ægritudo suscepta propter alterius res secundas, quæ nihil noceant invidenti », comme s'exprime Cicéron (*Tusc.* IV, 8 ; cf. Xenoph., *Mem.* III, 9, 8), avec le désir que ces richesses soient moindres, et cela, sans nourrir aucun espoir d'augmenter par là les siennes (Aristot., *Rhet.* II, 10). Celui qu'agite le φθόνος ne sent aucune impulsion,

[1] La définition que donne Augustin de φθόνος (*Exp. in Gal.* V, 21) n'est point tout à fait satisfaisante : « Invidia vero dolor animi est, cum *indignus* videtur aliquis assequi etiam quod non appetebas. » Ceci serait plutôt νέμεσις et νεμεσᾶν, selon la terminologie morale d'Aristote (*Ethic. Nic.* II, 7, 15 ; *Rhet.* II, 9). Augustin s'exprime mieux ailleurs : « Bono cruciatur alieno. »

aucun besoin de s'élever au niveau de celui auquel il porte envie, mais seulement de le faire descendre au sien [1]. Quand les victoires de Miltiade ne permettaient point au jeune Thémistocle de dormir (Plutarch. *Them.* 3), c'était le ζῆλος, dans sa plus noble forme, qui était cause de cette insomnie, c'est à dire une émulation qui le portait aux belles actions et qui ne lui permettait de dormir qu'alors qu'il aurait une Salamine à opposer au Marathon de son illustre devancier. Mais c'était le φθόνος qui tourmentait ce citoyen d'Athènes quand il s'attristait d'entendre sans cesse qualifier Aristide de « Juste » (Plutarch. *Arist.* 7); et l'envie de cet homme ne contenait rien qui le poussât à faire des efforts pour atteindre lui-même à cette justice qui excitait sa jalousie chez un autre [2]. Voyez encore sur ce sujet les belles remarques de Plutarque, *De Prof. Virt.* 14.

§ XXVII. — Ζωή, βίος.

Les langues latine, anglaise et française, plus pauvres ici que la langue grecque, n'ont qu'un vocable (en latin, « vita »; en anglais, « life »,) où celle-ci en possède deux. A la vérité, il n'y aurait point lieu de parler ici de pauvreté, si ζωή et βίος étaient de simples *duplicats ;* mais comme ils s'étendent sur des espaces, en fait de

---

[1] Sur les ressemblances et les différences entre μῖσος et φθόνος, voir le petit traité de Plutarque, *de Invidia et Odio.* Il est plein de grâce, en même temps qu'il offre une fine analyse du cœur de l'homme.

[2] « *Envy*, to which the ignoble mind's a slave,
« Is *emulation* in the learned and the brave. »
Pope.

signification, bien différents l'un de l'autre, il est certain que nous, qui n'avons qu'un mot pour rendre les deux termes, devons l'employer dans des sens bien différents, et que peut-être, par l'équivoque que doit produire ce mot unique, nous cachons des variétés réelles et importantes, car rien n'est plus propre à produire ce fâcheux résultat qu'un mot équivoque.

La vraie antithèse de ζωή est θάνατος (Rom. VIII, 38; 2 Cor. V, 4; Jér. VIII, 3; Ecclus. XXX, 17; Plat., *Leg.* XII, 944 c), comme celle de ζῆν est ἀποθνήσκειν (Luc XX, 38; 1 Tim. V, 6; Apoc. I, 18; cf. *Iliad.* XXIII, 70; Herod. I, 31; Plat., *Phædo*, 71 d : οὐκ ἐναντίον φῂς τῷ ζῆν τὸ τεθνάναι εἶναι;). Ζωή, de fait, est très étroitement lié à ἄω, ἄημι; respirer le souffle de la vie, c'est la condition nécessaire à l'existence; et comme tel ζωή est renfermé de la même manière dans πνεῦμα et dans ψυχή, dans « spiritus » et dans « anima ». Mais, tandis que ζωή est ainsi la vie *intensive* (« vitâ quâ vivimus »), βίος est la vie *extensive* (« vita quam vivimus ») la *période* ou durée de la vie; puis, dans un sens secondaire, les *moyens* par lesquels on soutient cette vie; et enfin, la *manière* dont cette vie est dépensée. Le N. T. fournit des exemples de βίος dans tous ces emplois. C'est ainsi qu'il signifie :

1. La période ou la durée de la vie; 1 Pier. IV; 3, χρόνος τοῦ βίου; cf. Job X, 20; βίος τοῦ χρόνου; Prov. III, 2, μῆκος βίου καὶ ἔτη ζωῆς; Plutarque (*De Lib. Ed.* 17), στιγμὴ χρόνου πᾶς ὁ βίος ἐστι; et βίος τῆς ζωῆς (*Cons. ad Apoll.*).

2. Les moyens de vivre Marc XII, 44; Luc; VIII, 43; XV, 12; 1 Jean III, 17, τὸν βίον τοῦ κόσμου : cf. Platon,

Gorg. 486 d; *Leg.* xi, 936 c; Aristote, *Hist. An.* ix, 23-2. Souvent, mais pas toujours, aux moyens d'existence s'ajoute l'idée d'aise et d'abondance.

3. La manière de vivre : 1 Tim. ii, 2; ainsi Platon (*Rep.* i, 344 e) βίου διαγωγή ; Plutarque, δίαιτα καὶ βίος (*De Virt. et Vit.* 2); et très noblement (*De Is. et Os.* 1): τοῦ δὲ γινώσκειν τὰ ὄντα, καὶ φρονεῖν ἀφαιρεθέντος οὐ βίον ἀλλὰ χρόνον (οἶμαι) εἶναι τὴν ἀθανασίαν ; et *De Lib. Ed.* 7, τεταγμένος βίος : Joseph., *Antiq.* v, 10, 1; comp. Augustin (*De Trin.* xii, 11) : « Cujus *vitæ* sit quisque ; id est, *quomodo agat hæc temporalia*, quam *vitam* Græci non ζωὴν sed βίον vocant. »

A ce dernier usage de βίος, comme manière de vivre, se rattache souvent un sens éthique que ζωή ne possède point, au moins dans le grec classique. Ainsi Aristote, d'après Ammonius, a établi la distinction suivante : βίος ἐστὶ λογικὴ ζωή. Ammonius lui-même affirmait que βίος n'était jamais, si ce n'est incorrectement, appliqué à l'*existence* des plantes ou des animaux, mais seulement à *la vie* des hommes[1]. Je ne sais comment il concilie cette affirmation avec des passages d'Aristote comme ceux-ci : *Hist. Anim.* i, 1, 15; ix, 8, 1; à moins qu'il n'ait compris Aristote lui-même dans sa censure. Cependant la distinction qu'il trace d'une manière quelque peu absolue (voir Stallbaum, dans sa note sur le *Timée* de Platon, 44 *d*), en est une réelle : elle éclate dans nos termes de « zoologie » et de « biographie ». D'un côté nous parlons de « *zoo* logie », car les animaux

[1] Voir sur ce point, et généralement sur ces deux synonymes : Vœmel, *Synon. Wœrterbuch*, p. 168, sq.

(ζῶα) ont le principe vital; ils vivent, aussi bien que les hommes, et ils sont capables d'être classés et décrits selon les diverses opérations de cette vie naturelle qui est la leur; mais d'un autre côté, nous parlons de « *biographie* »; car les hommes ne *vivent* pas simplement, mais ils *mènent une vie*, une vie dans laquelle se trouve, entre homme et homme, cette distinction *morale* qui peut rendre cette vie digne d'être écrite. Aussi peut-on parler des ἔτη ζωῆς et des ὁδοὶ βίου (Prov. IV, 10).

De tout ceci il résulte que, si θάνατος et ζωή constituent, comme on l'a remarqué plus haut, une vraie antithèse, cependant ils ne le font que pour autant que l'on envisage la vie *physiquement*, ainsi le fils de Sirach (XXX, 17) : κρείσσων θάνατος ὑπὲρ ζωὴν πικρὰν ἢ ἀῤῥώστημα ἔμμονον. Aussitôt que l'on introduit dans l'idée un élément moral et que l'on considère la vie comme l'occasion de vivre noblement ou autrement, l'antithèse n'est plus entre θάνατος et ζωή, mais entre θάνατος et βίος. Comparez Xénophon (*De Rep. Lac.* IX, 1) : αἱρετώτερον εἶναι τὸν καλὸν θάνατον ἀντὶ τοῦ αἰσχροῦ βίου, avec Platon (*Leg.* XII, 944 d) : ζωὴν αἰσχρὰν ἀρνύμενος μετὰ τάχους, μᾶλλον ἢ μετ' ἀνδρείας καλὸν καὶ εὐδαίμονα θάνατον. Un examen des deux passages montrera que, dans le dernier, c'est l'avantage *présent* d'une vie honteuse (de la ζωή) que préfère le lâche soldat à une mort heureuse, tandis que dans le premier passage, Lycurgue enseigne qu'on doit choisir une mort honorable plutôt qu'une longue et honteuse existence, un βίος ἄβιος (*Empedocl.* 326), un βίος ἀβίωτος (Xenoph. *Mem.* IV, 8, 8; cf. Meineke, *Frag. Com. Græc.* 842); un βίος οὐ βιωτός (Plato, *Apol.* 38 a); une « vita non vitalis », c'est-à-dire une

vie dépouillée de tout ce qui constitue l'ornement de la vie. Les deux grands chapitres qui servent de conclusion au *Gorgias* de Platon (82, 83) offrent un tel exercice où l'on trouve la distinction des mots entre eux et encore celle de leurs dérivés. Comparez aussi Hérodote, VII, 46. Mais si, dans le grec classique, c'est βίος, non ζωή, qui met en relief l'idée morale, un lecteur attentif des Écritures pourrait très raisonnablement se troubler en voyant que tout y est renversé; — car personne ne niera que ζωή ne soit dans l'Écriture le terme le plus noble des deux, celui qui exprime toujours ce que Dieu accorde à ses saints de plus élevé et de meilleur : ainsi στέφανος τῆς ζωῆς (Apoc. II, 10), βίβλος τῆς ζωῆς (III, 5), ζωὴ καὶ εὐσέβεια (2 Pier. I, 3), ζωὴ καὶ ἀφθαρσία (2 Tim. I, 10), ζωὴ τοῦ Θεοῦ (Ephés. IV, 10), ζωὴ αἰώνιος (Matt. XIX, 16);[1]) ou quelquefois ζωή, sans autre détermination (Matt. VII, 14, et souvent) représentera la félicité suprême de la créature. A tout ceci opposez les ἡδοναὶ τοῦ βίου (Luc VIII, 14), les πραγματεῖαι τοῦ βίου (2 Tim. II, 4), l'ἀλαζονεία τοῦ βίου (1 Jean II, 16).

Comment donc expliquer un tel changement de nos vocables? Un peu de réflexion suffira pour résoudre le problème. — Seule la religion révélée met la mort et le péché en rapport l'un avec l'autre de la manière la plus intime, et déclare qu'ils sont les corrélatifs nécessaires l'un de l'autre (Gen. I-III; Rom. V, 12) : elle

---

[1] Ζωὴ αἰώνιος se présente une fois dans les Septante (Dan. XII, 2; cf. ζωὴ ἀέναος, 2 Macc. VII, 36) et, dans Plutarque, *De Is. et Os.* 1.

affirme, comme conséquence implicite, la même chose de la vie et de la sainteté. Seule elle proclame que partout où se trouve la mort, la cause en est le péché qui l'a précédée; que partout où n'existe point de mort, que partout où il y a la vie, cette vie est là, parce que le péché ne s'y est jamais trouvé, ou, s'il s'y est trouvé une fois, il n'y est plus maintenant. Pour la religion révélée, qui interprète ainsi l'entrée de la mort dans le monde par le péché, et seulement par le péché, la vie est le corrélatif de la sainteté. Ce qui vit réellement, vit, parce que le péché n'a jamais trouvé place dans le domaine de cette vie, ou bien, s'il y a trouvé place pour un temps, il en a été banni depuis. Aussitôt qu'on est d'accord sur ce point, et qu'on le comprend, ζωὴ revêt le sens moral le plus profond et devient l'expression la plus propre à désigner la félicité suprême. Affirmer l'absolue ζωή d'un être, c'est en affirmer l'absolue sainteté. Christ disant de lui-même, ἐγώ εἰμι ἡ ζωή, déclare implicitement qu'il est l'absolue sainteté. Il en est de même de la créature qui *vit* ou qui triomphe de la mort, de la mort physique et spirituelle, ayant elle-même déjà triomphé du péché. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner si l'Ecriture ne connaît pas de terme plus élevé que ζωὴ pour représenter la félicité divine et celle de la créature en communion avec Dieu.

Concluons donc que les interprètes d'Ephés. IV, 18, se trompent en considérant ἀπηλλοτριωμένοι τῆς ζωῆς τοῦ Θεοῦ, comme signifiant : « éloignés d'*une vie divine* », c'est-à-dire, d'*une vie passée selon la volonté et les commandements de Dieu* (« remoti a vita illa quæ secundum Deum est », comme l'explique Grotius), car ζωὴ

n'a jamais eu cette signification. Le fait d'un tel éloignement n'est que trop vrai, mais l'apôtre ne l'affirme point ici, il affirme la misérable condition des païens, en tant qu'hommes éloignés de la source de la vie (παρὰ Σοὶ πηγὴ ζωῆς. Ps. xxxv, 10); n'ayant pas la vie, parce qu'ils sont séparés de Celui qui seul vit dans un sens absolu (Jean v, 26), et dans la communion duquel seule toute créature a la vie. — Nous ne comprendrons jamais bien un autre passage (Gal. v, 25), il nous paraîtra toujours renfermer une tautologie ,aussi longtemps que nous ne donnerons pas à ζωὴ (et aussi au verbe ζῆν) la force que nous venons de réclamer pour ce mot [1].

§ XXVIII. — Κύριος, δεσπότης.

D'après les grammairiens grecs postérieurs à l'époque classique, un homme était un δεσπότης pour des esclaves, mais un κύριος pour sa femme et ses enfants, qui, en lui parlant ou en le nommant, lui donnaient ce titre d'honneur; « comme Sarah obéissait à Abraham, l'appelant son *seigneur* » (κύριον αὐτὸν καλοῦσα, 1 Pier, iii, 6; cf. 1 Sam. i, 8; cf. Plutarch. (*De Virt. Mul.* s. vv. Μίκκα καὶ Μεγιστώ). Il y a quelque chose de vrai dans cette distinction. Sans aucun doute, κύριος renferme l'idée d'une

---

1 L'idée de sainteté me paraît ici troubler non éclaircir celle de vie, qui, au contraire, est fort bien expliquée par Ps. xxxvi, 10, et qui est indépendante du péché et de la mort. Toute vie physique et spirituelle découle de Dieu par le Verbe (Jean i, 4; 1 Jean i, 1), et c'est un *accident*, si elle se trouve sur la terre en lutte avec la mort, suite du péché, et si elle devient alors résurrection. F. de R.

autorité qui reconnaît des limites et peut-être des limites morales : il est également entendu que celui qui est revêtu de l'autorité du κύριος ne refusera point, en l'exerçant, de considérer le bien de ceux en faveur desquels il l'exerce ; tandis que le δεσπότης déploie une puissance plus grande, une domination plus absolue, et ne reconnaît aucune limite semblable. Celui qui s'adresse à quelqu'un en l'appelant δέσποτα, accentue une soumission que κύριε n'aurait pas comportée ; aussi les Grecs, quand ils n'étaient pas encore dégénérés, refusaient le titre de δεσπότης à qui que ce fût, à l'exception des dieux (Eurip. *Hippol.* 88 ; ἄναξ, θεοὺς γὰρ δεσπότας καλεῖν χρεών). Du reste, l'usage que nous faisons nous-mêmes des termes « despote », « despotique », « despotisme », comme opposés à « seigneur », « seigneurie » et autres mots semblables, prouve que ces mots éveillent en nous la même idée qu'ile éveillaient chez ceux qui nous les ont transmis.

Cependant diverses influences à l'œuvre tendaient à effacer cette distinction. L'esclavage (on a beau lui accorder la sanction de la loi) répugne tellement au sentiment inné de la justice chez l'homme, qu'il cherche à en adoucir l'horreur, si ce n'est de fait, du moins dans le langage ; ainsi un planteur de l'Amérique du Sud ne parlait pas volontiers de ses « esclaves », mais préférait se servir de quelque autre terme ; de même, dans l'antiquité, partout où perçait une idée plus humaine à l'endroit de l'esclavage, on remplaçait continuellement l'antithèse δεσπότης et δοῦλος par celle de κύριος et de δοῦλος. L'antithèse plus dure pouvait encore survivre, mais la plus douce prévalait toujours. Nous n'avons pas besoin

de remonter plus haut qu'aux écrits de saint Paul pour voir combien peu l'on observait, dans le langage populaire, la distinction des grammairiens. Les maîtres étaient tantôt des κύριοι (Eph. VI, 9; Col. IV, 1), et tantôt des δεσπόται (1 Tim. VI, 1, 2; Tite II, 9; cf. 1 Pier. II, 18) sous la plume de l'apôtre. Comparez Philon, *Quod Omn. Prob. Lib.* 6.

Mais, tandis que toute l'expérience prouve combien il est peu sûr de confier à l'homme pécheur un pouvoir illimité sur ses semblables (fait moral qu'atteste notre emploi du mot «despote» comme équivalent de «tyran», aussi bien que l'histoire du mot «tyran» lui-même), ce ne peut être qu'une bénédiction pour l'homme de considérer Dieu comme l'absolu Seigneur, le Gouverneur et le Dispensateur de sa vie; puisqu'en Dieu jamais le pouvoir n'est séparé de la sagesse et de l'amour; et comme nous avons vu que les Grecs, non sans avoir un certain sentiment de cette vérité, aimaient bien appeler leurs dieux δεσπόται, quoiqu'ils refusassent ce titre à tout autre, ainsi, dans les limites de la Révélation, δεσπότης, non moins que κύριος, s'applique au seul vrai Dieu. Voyez dans les Septante : Jos. V, 14; Prov. XXIX, 25; Jér. IV, 10; 2 Macc. V, 17, et ailleurs, et encore dans le N. T.: Luc II, 29; Act. IV, 24; Apoc. VI, 10; 2 Pier. II, 1; Jude 4. Dans ces deux derniers passages, c'est à Christ, mais à Christ comme Dieu, que le titre est attribué. Érasme, il est vrai, imbu de cet arianisme latent dont peut-être il avait à peine conscience, nie que, dans Jude 4, il faille rapporter δεσπότην à Christ, et ne lui cède que κύριον, réservant le titre de δεσπότην au Père. Le fait que dans le texte grec, tel qu'il le lisait, Θεόν suivrait et

qu'il était joint à δεσπότην, se trouvait sans doute le motif de sa répugnance à attribuer le titre de δεσπότης au Christ. Pour lui ce n'était pas une difficulté philologique, mais théologique, quoiqu'il ait cherché à se persuader le contraire.

Ce mot δεσπότης exprimait sans doute sur les lèvres des fidèles qui l'employaient, le sentiment qu'ils avaient du droit absolu de Dieu sur ses créatures, de son pouvoir autocratique (« faisant ce qui lui plaît, tant dans l'armée des cieux que parmi les habitants de la terre », Dan. IV, 35), et il exprimait ce droit avec plus de force que κύριος ne l'aurait fait : cela résulte clairement des paroles de Philon (*Quis Rer. Div. Hær.* 6), qui pour preuve de l'εὐλάβεια d'Abraham, et de la grâce qu'il reçut lors de l'occasion remarquable, où il tempéra sa hardiesse par la révérence et la crainte de Dieu, allègue le fait que, s'adressant à Dieu, le patriarche abandonna le mot plus usité de κύριε pour y substituer celui de δέσποτα; car δεσπότης, comme le remarque plus loin Philon, ce n'est pas κύριος, mais φοβερὸς κύριος, et le mot implique, de la part de celui qui s'en sert, un abaissement plus entier du moi devant la puissance et la majesté de Dieu, que ne l'aurait fait κύριος.

§ XXIX. — Ἀλαζών, ὑπερήφανος, ὑβριστής.

Ces trois vocables se présentent ensemble, quoique dans un ordre exactement inverse, dans Rom. I, 30, et constituent un sujet intéressant d'étude synonymique.

Ἀλαζών ne se trouve qu'une fois ailleurs (2 Tim. III, 2), et ἀλαζονεία, deux fois seulement (Jacq. IV, 16; 1 Jean

II, 16). Dérivé d'ἄλη, course errante, ἀλαζών désignait d'abord les saltimbanques *vagabonds* (all. « Marktschreier »), les conjurateurs, les marchands d'orviétan, et les exorcistes (Act. XIX, 13; 1 Tim. V, 13; Lucien, *Reviviscc.* 29 : ἀλαζόνες καὶ γόητες); tous ces hommes qui se vantent de leurs prétendus remèdes et de leurs faux exploits, ainsi que le fait Volpone, dans le *Fox* de Ben Jonson, act. II, sc. I. Le mot fut ensuite appliqué à tout fanfaron ou vantard (ἀλαζὼν καὶ ὑπέραυχος, Philo, *Cong. Erud. Grat.* § 8), qui se disait possesseur de talents, de connaissances, de courage, de vertu, de richesses ou de quelque autre chose qui n'était pas réellement à lui (Plutarch., *Quâ quis Rat. Laud.* 4). Ainsi dans les *Définitions* qui passent sous le nom de Platon, l'ἀλαζονεία est décrite comme ἕξις προσποιητικὴ ἀγαθῶν μὴ ὑπαρχόντων ; d'autre part Xénophon (*Cyr.* II, 2, 12) parle ainsi de l'ἀλαζών : ὁ μὲν γὰρ ἀλαζὼν ἔμοιγε δοκεῖ ὄνομα κεῖσθαι ἐπὶ τοῖς προσποιουμένοις καὶ πλουσιωτέροις εἶναι ἢ εἰσι, καὶ ἀνδρειοτέροις, καὶ ποιήσειν, ἃ μὴ ἱκανοί εἰσι, ὑπισχνουμένοις· καὶ ταῦτα, φανεροῖς γιγνομένοις, ὅτι τοῦ λαβεῖν τι ἕνεκα καὶ κερδᾶναι ποιοῦσιν : et Aristote (*Ethic. Nic.*, IV, 7, 2) : δοκεῖ δὴ ὁ μὲν ἀλαζὼν προσποιητικὸς τῶν ἐνδόξων εἶναι, καὶ μὴ ὑπαρχόντων, καὶ μειζόνων ἢ ὑπάρχει. Comme tel, il est probable qu'il sera un mêle-partout, un intrigant, ce qui peut expliquer la juxtaposition d'ἀλαζονεία et de πολυπραγμοσύνη (*Ep. ad Diognetum*, 4).

Ce n'est point un accident, mais il est de l'essence du caractère de l'ἀλαζών, dans ses vanteries, de dépasser les limites de la vérité (Sag. II, 16, 17); ainsi Aristote voit en lui quelqu'un qui ne se contente pas de faire une parade inconvenante des choses qu'il possède

réellement, mais qui se vante encore de celles qu'il ne possède pas, et il lui oppose l'ἀληθευτικὸς καὶ τῷ βίῳ καὶ τῷ λόγῳ ; cf. *Rhet.* II, 6 : τὸ τὰ ἀλλότρια αὑτοῦ φάσκειν, ἀλαζονείας σημεῖον, et Xénophon, *Mem.* I, 7 ; de son côté Platon (*Rep.* VIII, 560 c) joint ensemble les ψευδεῖς καὶ ἀλαζόνες λόγοι : et Plutarque (*Pyrrh.* 19) associe l'ἀλαζών au κόμπος.

Nous avons, dans le même sens, une vivante description de l'ἀλαζών dans les *Caractères* de Théophraste (23), et une meilleure encore, des faux-fuyants et des échappatoires auxquels il a recours, dans le livre *Ad Herenn.* IV, 50, 51. Donc, si « fanfaron » ou « vantard » traduit bien ἀλαζών, le mot « ostentation » ne rend pas bien ἀλαζονεία, car un homme ne peut être plein d'*ostentation* que par rapport à des choses qu'il a réellement à *montrer*. Aucun de nos vocables (et certainement pas « orgueil » [1 Jean II, 16]) ne reproduit la physionomie d'ἀλαζονεία d'une manière aussi fidèle que le fait l'allemand « Prahlerei ». Pour la chose, Falstaff et Parolles constituent deux excellents types, quoique bien différents ; joignez-y Bessus, dans la pièce *King and no King* par Beaumont et Fletcher [1] ; tandis que, d'un autre côté, en dépit de tous ses grands mots sonnants le Tamburlaine (Tamerlan) de Marlowe [2], n'est pas

[1] François Beaumont et Jean Fletcher, deux jeunes poëtes de génie qui ont vécu ensemble dix ans, et qui ont écrit de concert trente-huit pièces de théâtre. Le premier naquit en 1586 ; le second, né en 1576, mourut de la peste (1625) dix ans après son ami. Leurs comédies valent mieux que leurs tragédies.
TRAD.

[2] Le plus grand auteur tragique qui ait précédé Shakespeare.

ἀλαζών, puisque les terribles effets de son pouvoir servent de base et de faîte à ses μεγάλης γλώσσης κόμποι. Cette manière d'agir en franc pourfendeur de géants (braggadocio) est un vice qu'on attribue quelquefois à des nations entières ; ainsi on accusait les Éoliens d'ἔμφυτος ἀλαζονεία (Polyb. iv, 3; cf. T. Live xxxiii, 11); de nos jours, ce reproche s'adresse aux Gascons, ce qui a donné lieu au terme « gasconnade ». La Vulgate, qui rend ἀλαζόνες par « elati » (la version de Reims[1] par « fiers »), n'a point saisi l'idée centrale avec le même succès que Théodore de Bèze qui traduit par « gloriosi ».

On a quelquefois établi une distinction entre l'ἀλαζών et le πέρπερος (ἡ ἀγάπη οὐ περπερεύεται, 1 Cor. xiii, 4). Le premier, a-t-on dit, se vante de choses qu'il n'a point, le second de choses qu'il a en réalité, mais dont il n'est pas convenable qu'il se vante. Mais une telle distinction ne peut point se soutenir (voir Polyb. xxxii, 6,5; xl, 6, 2); ces deux sortes d'hommes sont également menteurs.

Mais cette vanterie habituelle de ce qui vous appartient ne peut guère manquer de dégénérer bientôt en

---

Il excellait dans la peinture des caractères. Jeffrey estime que de toutes ses pièces, son « Faustus » est la plus belle et son Edward « the Second », du style le plus égal. « Dans son « Tamburlaine the Great », à côté de beaucoup de déclamation, se trouvent des passages d'une grandeur sauvage et d'une vraie beauté. » Doctor Angus's *Engl. Lit.*, § 249. TRAD.

1 Version anglaise du N. T., faite et publiée d'après la Vulgate à Reims en 1582, avec des notes. En 1609-10 on y joignit l'A. T., toujours d'après la Vulgate. Cette version parut à Douay en 2 vol. in-4º avec des notes, et elle est considérée par les catholiques romains anglais comme leur *standard* Bible (*trad. officielle*). Ils l'appellent souvent the *Douay* Bible. TRAD.

dédain pour ce qui est aux autres. Si elle ne trouvait pas un tel sentiment, elle l'enfanterait aussitôt; aussi l'ἀλαζών est-il souvent encore un αὐθάδης (Prov. xxi, 24). Ἀλαζονεία est étroitement liée à ὑπεροψία : ces mots sont employés presque comme termes équivalents (Philo, *De Carit*. 22-24). Mais de ὑπεροψία à ὑπερηφανία, le pas est très petit; nous ne devons donc point nous étonner de rencontrer ὑπερήφανος joint à ἀλαζών : cf. Clément Romain, *Ad Cor*. 16. Les endroits où ce mot se trouve, à part ceux déjà indiqués, sont : Luc i, 51 ; Jacq. iv, 6; 1 Pier. v, 5; ὑπερηφανία se lit Marc vii, 22. Une pittoresque image lui sert de base; ὑπερήφανος, dérivé de ὑπέρ et de φαίνομαι, désigne quelqu'un qui *se montre au-dessus* de ses semblables, absolument comme le latin « superbus » vient de « super ». Le mot anglais « stilts » est de la famille de « stolz » et de « stout », si l'on remonte, pour ce dernier mot, à sa signification première d' « orgueilleux », ou d' « élevé ». Deyling (*Obs. Sac.*, vol. v, p. 219) : « Vox proprie notat hominem capite super alios eminentem, ita ut, quemadmodum Saul, præ ceteris sit conspicuus, 1 Sam. ix, 2. Figurate est is qui ubique eminere et aliis præferri cupit ».

Un homme ne peut se montrer ἀλαζών que dans la société de ses semblables, mais le vrai siége de la ὑπερηφανία (allem. « Hochmuth ») est au dedans de nous. Celui qui est atteint de ce péché se compare secrètement aux autres et se place *au-dessus* d'eux, s'estimant plus digne d'honneur. Son péché, comme le décrit Théophraste (*Caract*. 34), est καταφρόνησίς τις πλὴν αὑτοῦ τῶν ἄλλων : aussi ce péché est-il joint à ἐξουδένωσις, Ps. xxx, 19. La conduite du ὑπερήφανος envers les autres n'est

point de l'essence de son péché, elle n'en est que la conséquence Son « arrogance », comme nous disons, ses prétentions à l'honneur et à l'attention qu'il réclame pour lui-même (ὑπερηφανία s'unit à φιλοδοξία, Esth. IV, 10), son indignation, et, il se peut, sa cruauté et son esprit de vengeance, si l'on écarte ces vices (voir Esth. III, 5, 6 ; et Appien, *De Reb. Pun.* VIII, 118 : ὠμὰ καὶ ὑπερήφανα), ne sont que les *fruits* de cette fausse estimation de lui-même ; c'est ainsi qu'on trouve réunis ὑπερήφανος et ἐπίφθονος (Plutarch., *Pomp.* 24), ὑπερήφανοι et βαρεῖς (*Qu. Rom.* 63), ὑπερηφανία et ἀγερωχία (2 Macc. IX, 7).

Dans le ὑπερήφανος nous pouvons avoir la dépravation d'un caractère bien plus noble que celui de l'ἀλαζών, le mélancolique (ἀλαζών, tempérament sanguin, et ὑβριστής, colérique); mais parce qu'il est plus noble, c'est un caractère qui, s'il tombe, tombe plus bas et pèche plus gravement. C'est quelqu'un dont « le cœur est enflé » (ὑψηλοκάρδιος, Prov. XVI, 5); un des hommes τὰ ὑψηλὰ φρονοῦντες (Rom. XII, 16); en opposition avec les ταπεινοὶ τῇ καρδίᾳ ; et par suite, il est éloigné de toute vraie sagesse (Ecclus. XV, 8). Cet orgueil de son cœur peut n'être pas simplement dirigé contre l'homme, mais contre Dieu ; il peut s'attaquer aux prérogatives mêmes de la divinité (1 Macc. 1, 21, 24 ; Sag. XIV, 6 : ὑπερήφανοι γιγάντες). Théophylacte ne va donc pas trop loin, quand il appelle ce péché ἀκρόπολις κακῶν : et nous ne devons pas être surpris qu'on nous rappelle, à trois reprises, et dans les mêmes termes, que « Dieu résiste aux orgueilleux » (ὑπερηφάνοις ἀντιτάσσεται : Jacq. IV, 6 ; 1 Pier. V, 5 ; Prov. III, 34); qu'il leur livre bataille comme eux se rangent contre lui !

Il nous reste à parler de ὑβριστής, qui, par sa dérivation de ὕβρις (qui, à son tour, vient de ὑπέρ), est dans une certaine relation étymologique avec ὑπερήφανος (voy. Donaldson, *New Cratylus*, 3e éd., p. 552). Ὕβρις est une action insolente et mauvaise, dirigée contre les autres, non par vengeance mais par nul autre mobile que le simple plaisir que procure le mal qu'on fait. Ainsi on lit dans Aristote (*Rhet.* II, 2) : ἔστι γὰρ ὕβρις, τὸ βλάπτειν καὶ λυπεῖν, ἐφ' οἷς αἰσχύνη ἐστὶ τῷ πάσχοντι, μὴ ἵνα τι γένηται αὐτῷ ἄλλο ἢ ὅτι ἐγένετο, ἀλλ' ὅπως ἡσθῇ· οἱ γὰρ ἀντιποιοῦντες οὐχ ὑβρίζουσιν, ἀλλὰ τιμωροῦνται. Ὑβριστής ne se trouve que deux fois dans le N. T. : Rom. I, 30 et 1 Tim. I, 13 ; dans les Septante souvent : dans Job, XI, 6, 7 et dans Esaïe, II, 12, il est associé à ὑπερήφανος (cf. Prov. VIII, 13) ; Aristote unit aussi, de la même manière, ces deux termes (*Rhet.* II, 16). Les autres expressions en compagnie desquelles se trouve ὑβριστής, sont : ἄγριος (Hom. *Od.* VI, 120) ; ἀτάσθαλος (*Ib.* XXIV, 282) ; ἄδικος (Plato, *Leg.* I, 630 b) ; ἀκόλαστος (*Apol. Soc.* 26 e) ; ὑπερόπτης (Aristot., *Ethic. Nic.* IV, 3, 21) ; φιλογέλως (Plutarch., *Symp.* 8, 5 ; mais ici dans un sens bien plus doux). Son exacte antithèse est σώφρων (Xenoph., *Apol. Soc.* 19 ; *Ages.* X, 2 ; cf. πρᾳΰθυμος, Prov. XVI, 19). Le ὑβριστής dit des injures ; son insolence, son mépris des autres éclate en *actes* de libertinage et d'outrage. Ainsi, quand Hanun, roi de Hammon, écourta les vêtements des ambassadeurs du roi David, qu'il leur fit couper la moitié de la barbe et qu'il les renvoya dans cet état à leur maître (2 Sam. X), c'était là un acte de ὕβρις. Quand saint Paul persécutait l'Église, il était un ὑβριστής (1 Tim. I, 13 ; cf. Act. VIII, 3), mais lui-même fut

ὑβρισθείς (1 Thess. II, 2) à Philippes les diverses péripéties (voir Act. XXI, 22, 23)[1]. Notre Sauveur, prophétisant de sa Passion, déclare que le Fils de l'homme ὑβρισθήσεται (Luc XVIII, 32) et toute cette outrageuse mascarade de la royauté dans laquelle on cherche à lui faire jouer le principal rôle (Matt. XXVII, 27-30), n'est que l'accomplissement de cette prophétie. « Pereuntibus addita ludibria », comme dit Tacite (Annal. XV, 44), à propos de la mort des chrétiens dans les persécutions de Néron; ils moururent, μεθ' ὕβρεως, telle est la pensée. On peut en dire autant du personnage du duc d'York (dans le *Henri VI* de Shakespeare), quand, en dérision de ses prétentions royales, on lui place sur la tête une couronne de papier, avant que Margaret et Clifford le poignardent.

La cruauté et la volupté sont les deux sphères principales dans lesquelles se meut la ὕβρις, ou plutôt elles n'en font qu'une, car les deux vices se pénètrent; aussi Milton, décrivant « la volupté côte à côte de la haine », a rencontré juste, cependant il ne dit pas tout; mais les deux sphères principales de la ὕβρις, c'est bien la cruauté et la volupté, et c'est dans le sentiment que celle-ci lui appartient tout autant que celle-là, que Josèphe (Ant. I, XI, 1) caractérise les hommes de Sodome comme étant ὑβρισταί par rapport aux hommes (cf. Gen. XIX, 5), non moins qu'ἀσεβεῖς envers Dieu. Il emploie le même langage (*Ibib.* V, 10, 1) au sujet des fils d'Héli (cf. 1 Sam.

1 Il est intéressant de noter, que notre mot français *outrage* répond exactement au grec ὕβρις; c'est proprement un acte *outre* mesure, un excès, une violence. Dr. A. SCHELER.

II, 22); montrant dans ces deux cas que par la ὕβρις qu'il attribue à ceux-ci et à ceux-là, il entendait parler d'un outrage à la pudeur. Cf. Plutarch., *Demet.* 24; Lucian, *Dial. Deor.* VI, 1; et l'article Ὕβρεως δίκη dans l'Encyclopédie de Pauly.

Nos trois vocables se dessinent donc nettement, et occupent trois sphères différentes par leur signification; ils nous offrent une échelle ascendante de culpabilité, et, comme on l'a déjà fait observer, ils désignent chacun, à part, le fanfaron *en paroles*, l'orgueilleux *en pensées*, l'insolent et l'injurieux *en œuvres*[1].

§ XXX. — Ἀντίχριστος, ψευδόχριστος.

Le mot ἀντίχριστος est tout particulier aux Épîtres de S. Jean; il s'y trouve cinq fois (1 Ep. II, 18, bis; II, 22; IV, 3; 2 Ep. 7), et nulle part ailleurs dans le N. T. Mais, si Jean seul a le mot, Paul, en commun avec lui, décrit la personne de ce grand adversaire et les marques qui le feront reconnaître, car, à l'exception de Grotius, tous les interprètes qui ont quelque valeur sont d'accord que l'ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας, le υἱὸς τῆς ἀπωλείας, l'ἄνομος de

[1] Ὕβρις, en français *la superbe*, est chez les Grecs païens le péché par excellence, le péché irrémissible, celui qui attire infailliblement la punition divine. Ce péché consiste à s'élever au dessus (ὑπέρ) de la nature humaine, à oublier sa dépendance de la Divinité, à se croire un Dieu. Il faudrait donc insister davantage sur l'élément blasphématoire de l'idée exprimée par ὕβρις.
F. DE R.

2 Thess. II, 3, 8, sont identiques à l'ἀντίχριστος (voir Augustin, *De Civ. Dei*, XX, 19, 2); et, sans contredit, c'est à S. Paul que nous devons l'instruction la plus complète sur ce grand ennemi de Christ et de Dieu. Laissant de côté, comme ne rentrant pas dans notre sujet, bien des discussions auxquelles a donné lieu la mystérieuse prophétie (l'Antechrist est-il une seule personne ou une suite de personnes? une personne ou un système?), nous ne nous occuperons ici que d'une question, à savoir quelle est la force de la particule ἀντί? Est-elle telle qu'elle constitue une différence entre ἀντίχριστος et ψευδόχριστος? Est-ce qu'ἀντίχριστος indique quelqu'un qui s'élève *contre* Christ, ou comme ψευδόχριστος, quelqu'un qui se met *à la place* de Christ? L'ἀντίχριστος prétend-il qu'il n'y a point de Christ? ou qu'il est lui-même le Christ?

Ce n'est pas en courant, comme quelques-uns sont disposés à le croire, qu'on réglera ce point, puisque ἀντί, en composition, signifie et *contre* et *à la place de*. Voir, pour une fine analyse des procédés de l'esprit par lesquels ἀντί signifie tantôt « à la place de », et tantôt « contre », Pott, *Etymol. Forschungen*, 2e éd., p. 260. Ἀντί exprime souvent l'idée de *substitution;* ainsi, ἀντιβασιλεύς, celui qui est à la place du roi, «*prorex*», «vice-roi », ἀνθύπατος, « proconsul »; ἀντίδειπνος, celui qui remplit la place d'un convive absent; ἀντίψυχος, celui qui immole sa vie pour d'autres (Joseph., *De Macc.* 17; Ignat., *Ephes.* 21); ἀντίλυτρον, la rançon payée en échange d'une personne. Mais souvent aussi ἀντί implique opposition, comme dans ἀντίθεσις, ἀντιλογία, ἀντικείμενος : et, ce qui se rapporte plus directement à notre sujet, non pas simplement le fait de l'opposition, mais l'objet lui-

même contre lequel on dirige cette opposition ; par exemple : ἀντινομία (voir Suicer, *Thes*. s. v.), opposition à la loi ; ἀντίχειρ, le pouce, ainsi appelé, non parce qu'il équivaut en force à toute la main, mais parce qu'il est opposé à la main ; ἀντιφιλόσοφος, quelqu'un dont les opinions philosophiques sont opposées aux nôtres ; ἀντικάτων, titre d'un livre que César écrivit contre Caton ; ἀντίθεος, — non dans le sens d'Homère, où, appliqué à Polyphème (*Od*. I, 70), et aux amants ithaciens (XIV, 18), ἀντίθεος signifie « semblable à un Dieu », à savoir, en force et en puissance — mais dans le sens qu'il acquit plus tard, comme dans Philon, chez lequel ἀντίθεος νοῦς (*De Conf. Ling*. 19 ; *De Somn*. II, 27) ne peut être que l'« *adversa Deo mens* » ; et de même chez les Pères de l'Église. Ajoutons que les plaisanteries sur Antipater qui chercha à tuer son père, par la raison qu'il était φερώνυμος, perdraient tout leur sel, si ἀντί, en composition, n'avait pas ce sens. Je ne citerai point ἄντέρως, où la force d'ἀντί peut être contestée ; du reste, nous avons produit assez d'exemples pour prouver qu'en composition ἀντί implique quelquefois substitution, quelquefois opposition. Occasionnellement, dans un même mot, la préposition aura les deux sens, selon que ce mot sera dans tel écrivain ou dans tel autre. Ainsi, ἀντιστράτηγος, pour Thucydide (VII, 86), signifie le commandant de l'armée *ennemie*, tandis que pour les écrivains grecs qui s'occupent d'affaires romaines, c'est l'équivalent de « *pro*prætor ». Cela étant, ceux-là se sont également trompés qui, soutenant l'une ou l'autre opinion à propos de l'Antechrist, se sont appuyés sur le nom comme devant décider la question en leur faveur. Celle-ci, on le

voit, reste ouverte et doit être résolue par d'autres considérations [1].

Pour mon compte, les paroles de S. Jean me paraissent décisives. C'est la résistance à Christ, le défi à son égard, non le fait d'usurper en traître son caractère et ses fonctions, qui constitue la marque essentielle de l'Antechrist, et, par conséquent, ce que nous nous attendrions à voir renfermé dans son appellation : ainsi lisez 1 Jean II, 22; 2 Jean 7; et le passage parallèle, 2 Thess. II, 4, où l'Antechrist est ὁ ἀντικείμενος, qui dans cet endroit signifie certainement « celui qui s'oppose ». C'est dans ce sens que bon nombre de Pères, si ce n'est pas tous, ont compris le mot. Ainsi Tertullien (*De Præsc. Hær.* 4) : « Qui Antichristi, nisi Christi rebelles? » L'Antechrist est dans le langage de Théophylacte, l'ἐναντίος τῷ Χριστῷ, le « *Wider*christ », comme l'ont très bien exprimé les Allemands, quelqu'un qui ne rendra pas assez hommage à la Parole de Dieu pour en assurer l'accomplissement en lui-même, car il reniera cette Parole complétement; haïssant jusqu'à l'adoration, même celle qui s'égare, parce qu'il s'agit d'adoration; haïssant tout ce qui est appelé « Dieu » (2 Thess. II, 4), mais haïssant plus que tout le reste le culte de l'Église en esprit et en vérité (Dan. VIII, 11). Il cherchera plutôt à ériger son trône sur les ruines de toute religion, de tout sentiment de la dépendance de l'homme à l'égard de puissances plus élevées que la sienne, et, à la place de la grande vérité divine qu'en Christ Dieu est homme,

---

[1] Lücke (*Comm. über die Briefe des Johannes*, pp. 190-194) analyse supérieurement ce mot.

il voudra substituer son propre mensonge, à savoir, qu'en lui l'homme est Dieu !

Le vocable ψευδόχριστος, avec lequel nous allons comparer ἀντίχριστος, n'apparaît que deux fois dans le N. T., et en ne tenant compte que du nombre de fois qu'il a été prononcé, une seule fois, car les deux passages où il figure (Matth. xxiv, 24; Marc xiii, 22) sont tirés du même discours. Quant à la forme, il ressemble à beaucoup d'autres composés dans lesquels ψεῦδος se combine à volonté avec presque tous les noms. Ainsi ψευδαπόστολος, ψευδάδελφος, ψευδοδιδάσκαλος, ψευδοπροφήτης, ψευδομάρτυρ; on rencontre tous ces composés dans les Écritures, et le dernier également dans Platon. De même on trouve dans les auteurs grecs ecclésiastiques, ψευδοποιμήν, ψευδολατρεία; et chez les classiques, ψευδάγγελος (Hom., *Il.* xv, 159), ψευδόμαντις (Herod. iv, 69), et une centaine d'autres. Le ψευδόχριστος ne nie point l'existence d'un Christ ; au contraire, il se fonde sur l'attente du monde à l'endroit d'un tel personnage ; seulement il s'approprie cette attente, affirmant d'une manière blasphématoire qu'il est celui qui a été prédit, celui en qui les promesses divines et l'attente de l'homme sont accomplies. Ainsi Barcocab, ou « le fils de l'Étoile », comme il s'appelait, s'emparant de la prophétie de Nomb. xxiv, 17, — Barcocab qui, sous le règne d'Adrien, ralluma l'étincelle de révolte qui couvait encore parmi les Juifs en une flamme si terrible qu'elle le consuma lui et un million de ses compatriotes — était un ψευδόχριστος; n'oublions pas non plus cette longue série de prétendants, d'imposteurs, de faux messies, qui, depuis la réjection du véritable, ont flatté et trahi l'attente des Juifs dans presque tous les siècles.

La distinction est donc claire. L'ἀντίχριστος nie qu'il y ait un Christ; le ψευδόχριστος affirme qu'il est lui-même le Christ. Tous deux font également la guerre au Christ de Dieu, et tendent à s'installer, quoique pour des raisons différentes, sur le trône de sa gloire. Et cependant, bien qu'une si grande distance sépare ces mots, bien qu'ils représentent deux manifestations différentes du royaume du mal, nous ne devons pas oublier qu'il est un sens dans lequel « l'Antechrist » des derniers temps sera tout aussi bien un « Pseudochrist; » car ce sera le trait caractéristique de la dernière manifestation de l'enfer d'absorber en lui et de rallier autour de lui, pour un dernier assaut contre la vérité, toutes les formes antérieures et subordonnées du mal. L'adversaire ne s'appellera point, il est vrai, le Christ, puisqu'il sera rempli d'une haine mortelle contre le nom de celui-ci et contre ses fonctions, contre tout l'esprit et tout le caractère de Jésus de Nazareth, Roi exalté dans la gloire, mais, comme personne ne peut résister à la vérité par une simple négation, l'Antechrist offrira et opposera quelque chose de positif, à la place de la foi qu'il assaillira et qu'il s'efforcera de détruire complétement. Nous pouvons donc conclure avec certitude que l'Antechrist de la fin se présentera au monde, dans un sens, comme son Messie; non, sans doute, comme le Messie de la prophétie, le Messie de Dieu, mais toujours comme le Sauveur du monde, comme celui qui fera le bonheur de tous ceux qui lui obéiront, leur accordant la pleine et actuelle jouissance du monde matériel, au lieu de celle d'un ciel éloigné et nuageux; effaçant ces distinctions désolantes, qui sont maintenant la source de tant de dissensions,

entre l'Église et le monde, l'esprit et la chair, la sainteté et le péché, le bien et le mal.

Il s'ensuivra donc que, quoiqu'il ne prendra point le nom de Christ, et qu'il ne sera point, au pied de la lettre, un ψευδόχριστος, pourtant, comme il usurpera les fonctions du Christ, qu'il se présentera au monde comme le vrai centre de ses espérances, celui qui satisfait tous ses besoins, qui guérit tous ses maux, de fait l'Antechrist concentrera en lui-même tous les noms et toutes les formes du blasphème et sera tout à la fois le ψευδόχριστος et l'ἀντίχριστος par excellence.

§ XXXI. — Μολύνω, μιαίνω.

Nous traduisons indistinctement ces deux mots, dans les passages où se présentent (μολύνω, 1 Cor. viii, 7; Apoc. iii, 4; xiv, 4; μιαίνω, Jean xviii, 28; Tite i, 15; Héb. xii, 15; Jude 8), par un même mot, « souiller »[1], dont sans doute ils partagent tous deux l'idée. Néanmoins ils s'appuient chacun sur une image différente. Μολύνειν signifie proprement « barbouiller », ou « embouer » (« besmirch ») avec de l'ordure et de la fange, « salir », ce qui n'est qu'une antre forme de « souiller »; ainsi Aristote (*Hist. An.* vi, 17, 1) parle de pourceaux, τῷ πηλῷ μολύνοντες ἑαυτούς, c'est-à-dire, comme il résulte du coutexte, s'encroûtant de boue (cf. Plato, *Rep.* vii, 525 e; Cant. v, 3; Ecclus. xiii, 1). Μιαίνειν, dans son sens premier, ne signifie pas « bar-

[1] Arnauld emploie « infecter... » Héb. xii, 15; la version de Lausanne, de même. TRAD.

bouiller », d'une matière, mais teindre d'une couleur. Le premier terme correspond au mot latin, « inquinare » (Hor., *Sat.* I, 8, 37), à « spurcare » (lui-même probablement connexe avec « porcus »)[1], et à l'allemand « besudeln » ; le second, au mot latin « maculare », et à l'allemand « beflecken ».

D'où il suit que si, dans un sens secondaire et éthique, ces deux mots ont également une signification déshonorable (le μολυσμὸς σαρκός (2 Cor. VII, 1) n'étant pas autre chose que les μιάσματα τοῦ κόσμου (2 Pier. II, 20) et tous deux étant encore employés pour désigner l'action de souiller une femme, cf. Gen. XXXIV, 5 ; Zach. XIV, 2), — ce déshonneur ne s'y attachera que pour autant que ces vocables sont usités au sens figuré et moral.

Ainsi considéré, μιαίνειν est, à la vérité, dans le grec classique, le mot par excellence pour exprimer l'action de profaner ou de polluer quelque chose (Plato, *Leg.* IX, 868 a ; *Tim.* 69 d ; Sophoc., *Antig.* 1031 ; cf. Lév. V, 3 ; Jean XVIII, 28) : dans un sens littéral, au contraire, μιαίνειν peut être employé en bonne part, précisément comme en anglais on parle du *staining* (l'action de colorier, littéralement, l'action de *teindre*) du verre, du *staining* de l'ivoire (voyez par ex., Il. IV, 141), ou bien, comme en latin, où la « macula » n'est pas de nécessité une « labes » ; pas plus qu'en anglais le « spot », ne doit toujours être un « blot ». Μολύνειν, d'un autre côté, ne peut s'employer dans cette acception plus noble ni dans le sens littéral ni dans le sens figuré.

[1] En effet, *porcus* est pour *sporcus* et veut dire le *sale*.
Dr A. Schéler.

§ XXXII. — Παιδεία, νουθεσία.

Notre principal motif en essayant de découvrir une différence entre ces synonymes, c'est le fait qu'ils sont réunis, Eph. vi, 4, et que souvent on ne les y distingue en aucune manière l'un de l'autre, ou bien on établit une distinction erronée. — Παιδεία est un de ces nombreux vocables auxquels l'esprit sérieux de la Révélation a communiqué un sens plus profond que celui qu'ils avaient rêvé auparavant ; car le vin nouveau, par un merveilleux procédé, a renouvelé jusqu'à la vieille outre dans laquelle il a été versé. Pour les Grecs, παιδεία c'était simplement « l'éducation » ; et il n'y a pas, dans toutes les nombreuses définitions que donne Platon, la plus légère anticipation prophétique de la nouvelle force que le mot devait obtenir un jour. Néanmoins les vues plus profondes de ceux qui avaient appris que « la folie est liée au cœur du jeune enfant » aussi bien qu'à celui de l'homme fait, mais « que la verge du châtiment la ferait éloigner de lui » (Prov. xxii, 15), les conduisirent, en s'emparant du mot, à lui inoculer un second sens. Ils comprirent que toute vraie instruction pour les enfants pécheurs des hommes implique le châtiment, ou, comme nous avons l'habitude de dire, dans le sentiment de la même vérité, la « correction » [1].

---

1 Les Grecs, sans doute, reconnaissaient, jusqu'à un certain point, ce même sens dans l'usage secondaire qu'ils faisaient d'ἀκόλαστος, qui, dans sa première signification, veut dire simplement « l'impuni ».

Ménandre fait aussi cet aveu :

Ὁ μὴ δαρεὶς ἄνθρωπος οὐ παιδεύεται.

On pourra comparer avec profit deux définitions de παιδεία ; l'une est d'un grand philosophe païen, l'autre d'un grand théologien chrétien. Voici celle de Platon (*Leg*. II, 659 d) : παιδεία μέν ἐσθ' ἡ παίδων ὁλκή τε καὶ ἀγωγὴ πρὸς τὸν ὑπὸ τοῦ νόμου λόγον ὀρθὸν εἰρημένον. Et voici celle de Basile le Grand (*In Prov*. 1) : ἔστιν ἡ παιδεία ἀγωγή τις ὠφέλιμος τῇ ψυχῇ, ἐπιπόνως πολλάκις τῶν ἀπὸ κακίας κηλίδων αὐτὴν ἐκκαθαίρουσα. Pour ceux qui sentirent et qui reconnurent tout ce que S. Basile affirme dans ces paroles, παιδεία en vint à signifier, non simplement « eruditio », mais, comme l'exprime S. Augustin, qui a remarqué le changement survenu dans l'emploi du mot (*Enarr. in Ps*. CXVIII, 66), « *per molestias* eruditio ». Et c'est bien là la notion qui prédomine dans παιδεία et dans παιδεύειν, à la fois chez les Septante et dans le N. T. (Lév. XXVI, 18 ; Ps. VI, 1 ; Esaï. LIII ; Ecclus. IV, 17 ; XXII, 6, μάστιγες καὶ παιδεία ; 2 Macc. VI, 12 ; Luc XXIII, 16 ; Héb. XII, 5, 7, 8 ; Apoc. III, 19, et souvent après). Le seul cas dans le N. T. où παιδεύειν revête le vieux sens grec, se trouve dans Act. VII, 22.

Νουθεσία, en grec attique νουθετεία ou νουθέτησις (Lobeck, *Phrynichus*, pp. 513, 520), se traduit mieux par « admonition », dont la définition de Cicéron, ne l'oublions pas, est celle-ci : « Admonitio est quasi lenior objurgatio ». Et tel est ici le sens de νουθεσία ; c'est l'action d'élever par la parole — par la parole d'encouragement, quand elle suffit, mais encore par celle de la remontrance, de la répréhension, du blâme, quand elle ne suffit plus, — comme étant opposée à l'acte physique et à la discipline, qu'exprime παιδεία. Bengel, qui se trompe si rarement, s'est cependant trompé ici,

quant à l'exacte distinction du mot. Il écrit cette note à propos de ἐν παιδείᾳ καὶ νουθεσίᾳ : « Harum altera occurrit ruditati; altera oblivioni et levitati. Utraque et sermonem et reliquam disciplinam includit. » Νουθεσία est l'éducation par la parole de la bouche, comme cela est évident par des combinaisons telles que celles-ci : παραινέσεις καὶ νουθεσίαι (Plutarch., *De Coh. Ira*, 2); νουθετικοὶ λόγοι (Xenoph., *Mem.* I, 2, 21); διδαχὴ καὶ νουθέτησις (Plato, *Rep.* III, 399 *b*); νουθετεῖν καὶ διδάσκειν (*Protag.* 323 d).

Relativement parlant, et par voie de comparaison avec παιδεία, νουθεσία désigne le terme le plus adouci. Pourtant son union avec παιδεία nous enseigne que cette νουθεσία est aussi un élément très nécessaire de l'éducation chrétienne, sans lequel la παιδεία serait bien incomplète; de même qu'alors que les années avancent, et que l'enfant a été remplacé par le jeune homme, la παιδεία doit également faire place à la νουθεσία, ou plutôt qu'elle doit s'effacer devant elle[1]. Et cependant, la νουθεσία elle-même, quand il le faut, revêt un caractère assez sérieux, assez sévère; elle dénote bien plus qu'une faible remontrance telle que celle du souverain sacrificateur Héli : « Ne faites pas ainsi, mes fils, car ce que j'entends dire de vous n'est pas bon » (1 Sam. II, 24). En effet, il est dit expressément d'Héli lui-même, par rapport à ses fils, οὐκ ἐνουθέτει αὐτούς (III, 13).

---

[1] L'auteur va trop loin. Παιδεία est le terme général : éducation, enseignement, instruction; νουθεσία est un des modes de la παιδεία : c'est littéralement la mise à cœur, admonitio.

Aug. Scheler.

Plutarque joint notre vocable à μέμψις (*Conj. præc.* 13); à ψόγος (*De Virt. Mor.* 12; *De Adul. et Am.* 17); Philon à σωφρονισμός (Lœsner, *Obs. ad N. T. e Philone*, p. 427); tandis que νουθετεῖν avait continuellement, si ce n'est toujours, l'acception d'admonester *avec blâme* (Plut., *De Prof. in Virt.* 11; *Conj. Præc.* 22). Jérôme n'a donc raison qu'en partie, quand il désire se débarrasser, dans Eph. VI, 4, et encore dans Tite III, 10, de « correptio » (que retient la Vulgate), en donnant pour motif que νουθεσία n'implique ni reproche ni sévérité, comme le fait évidemment « correptio » : « Quam *correptionem* nos legimus, melius in græco dicitur νουθεσία, quæ *admonitionem* magis et *eruditionem* quam *austeritatem* sonat. » Sans aucun doute, νουθεσία ne renferme pas nécessairement cette idée de *sévérité*, et c'est pourquoi « correptio » n'en est pas la meilleure traduction; mais elle ne l'exclut pas, elle l'implique même, chaque fois que cela peut être nécessaire : sa dérivation de νοῦς et de τίθημι en affirme autant; tout ce qu'il faut faire pour que l'admonition produise une impression et trouve sa place *dans le cœur*, y est renfermé.

En réclamant pour νουθεσία, en tant que distinct de παιδεία, le sens dominant d'admonition par la *parole*, nous croyons que personne ne contestera que ce vocable, ainsi que νουθετεῖν, ne soit aussi employé pour exprimer la correction par voie de *fait;* nous affirmons seulement que l'autre sens, celui de l'appel aux facultés mentales, en est le premier et celui qui doit primer. D'où il suit que dans des phrases telles que celles-ci : ῥάβδου νουθέτησις (Plat., *Leg.* III, 700 c), πληγαῖς νουθετεῖν (*Leg.* IX, 879 d; cf. *Rep.* VIII, 560 a), les mots sont employés dans un sens secon-

daire et *impropre,* mais, par cela même, plus emphatique. La même énergie d'expression se retrouve dans cette déclaration au sujet de Gédéon, « qu'il prit des ronces de la steppe et des chardons, et qu'il s'en servit pour *enseigner* les hommes de Succoth » [1]. (Jug. VIII, 16.) Personne, en présence d'un tel langage, ne prétendra que le verbe « enseigner » n'ait pas eu cependant pour sens premier la communication *orale* de la connaissance.

§ XXXIII. — Ἄφεσις, πάρεσις.

Ἄφεσις est le mot capital qui sert, dans le N. T., à exprimer le pardon ou la rémission des péchés (voy. Vitringa, *Obs. Sacr.*, vol. I, pp. 909-933). Dérivé d'ἀφιέναι, ce mot repose sur une image qui indique l'action de relâcher, de laisser aller. Probablement l'année du jubilé, appelée constamment ἔτος ou ἐνιαυτὸς τῆς ἀφέσεως, ou simplement ἄφεσις (Lév. XXV, 31, 40; XXVII, 24), l'année dans laquelle on remettait toutes les dettes, suggéra l'application plus élevée du mot, qu'il reçoit si fréquemment dans le N. T., et particulièrement dans S. Luc. On trouve cependant (mais c'est le seul cas) l'expression πάρεσις [2] τῶν ἁμαρτημάτων dans Rom. III, 25. C'est que S. Paul, à notre avis, veut dire

---

[1] Vers. Perret Gentil, Neuchâtel, 1861. La version anglaise porte : And *taught* the men of Succoth. » TRAD.

[2] La version de Lausanne, dans sa dernière édition, s'est efforcée de rendre le vrai sens de ce mot.

F. DE R.



quelque chose que πάρεσις doit rendre d'une manière adéquate mais qu'ἄφεσις n'exprimerait qu'imparfaitement.

On sait que Cocceius et son école trouvèrent dans le texte leur principal appui pour étayer leur doctrine favorite, à savoir, que, sous l'Ancienne Économie, il n'y avait pas proprement de rémission des péchés, dans le sens le plus complet; point de τελείωσις (Héb. x, 1-4); point d'abolition pleine et entière du péché, même pour les fidèles, mais qu'il y avait simplement une sorte de voilement (si le mot est permis) temporaire du péché, de la part de Dieu, en considération du sacrifice qui devait être consommé un jour; et, qu'en attendant, l'ἀναμνήσις τῶν ἁμαρτίων demeurait. Une violente controverse éclata sur cette question parmi les théologiens de la Hollande, à la fin du seizième siècle et au commencement du suivant, elle fut poursuivie avec une acrimonie inexplicable. Voir, pour un court résumé de ce débat, Deyling, *Obs. Sacr.*, vol. v, p. 209; Vitringa, *Obs. Sacr.*, vol. iv, p. 3; Venema, *Dis. Sacr.*, p. 72; et, pour un compte rendu détaillé de la pensée de Cocceius, son propre *Commentaire sur les Romains, in loc.* (*Op.* vol. v, p. 62). Le même théologien défendit et justifia plus au long dans son traité : *Utilitas distinctionis duorum vocabulorum Scripturæ, παρέσεως et ἀφέσεως* (vol. ix, p. 121 sq.). Ceux qui s'opposèrent alors au système de Cocceius refusèrent d'admettre aucune distinction entre ἄφεσις et πάρεσις. Mais ils errèrent en ce point; car, quoique Cocceius et les siens eussent évidemment tort, en prétendant que *pour les fidèles* il n'y avait qu'une πάρεσις, et point d'ἄφεσις ἁμαρτημάτων, leur appliquant ce qui était affirmé *du monde* sous l'Ancienne Alliance,

ils avaient raison de maintenir que πάρεσις n'est pas entièrement l'équivalent d'ἄφεσις. Théod. de Bèze, du reste, avait déjà attiré l'attention sur cette distinction. Dans sa version latine, publiée pour la première fois en 1556, il n'en fait pas mention, mais plus tard il reconnaît le fait, quand il dit : « Hæc duo plurimum inter se differunt », et il traduit dès lors πάρεσις par « dissimulatio ».

Et d'abord, la dérivation doit d'elle-même suggérer une différence de signification. Si ἄφεσις est *re*missio, « Loslassung », πάρεσις, de παρίημι, sera naturellement « *præter*missio, » ou l'action de *passer outre* à l'endroit des péchés, et cela, pour le temps présent, laissant la question indécise, quant à l'avenir, ou de *remettre* entièrement les péchés, ou de les punir comme ils le méritent, selon qu'il peut sembler bon à celui qui a la puissance et le droit de faire l'un ou l'autre. Ainsi Fritzsche écrit (*Ad Rom.* vol. I, p. 199 : « Conveniunt in hoc [ἄφεσις et πάρεσις] quod sive illa, sive hæc tibi obtigerit, nulla peccatorum tuorum ratio habetur; discrepant eo, quod, hac data, facinorum tuorum pœnas *nunquam* pendes; illa concessa, non diutius nullas peccatorum tuorum pœnas lues, quum ei in iis connivere placuerit, cui in delicta tua animadvertendi jus sit ». Puis l'usage classique de παριέναι et de πάρεσις justifie cette distinction. Xénophon avait dit (*Hipp.* 7, 10) : ἁμαρτήματα οὐ χρὴ παριέναι ἀκόλαστα; tandis que Josèphe nous apprend d'Hérode qu'il était désireux de punir une offense, cependant, par certaines considérations, il passa outre (*Ant.* XV, 3, 2) : παρῆκε τὴν ἁμαρτίαν. Quand le fils de Sirach (Ecclus. XXIII, 2) prie que Dieu ne passe pas *pardessus* ses péchés, assurément il ne se sert pas d'οὐ μὴ

παρῇ comme équivalant à οὐ μὴ ἀφῇ, mais il demande seulement que Dieu ne le laisse pas sans un châtiment salutaire qui suive de près ses transgressions. D'un autre côté, et comme preuve de l'équation πάρεσις = ἄφεσις, on peut citer le passage suivant de Denis d'Halicarnasse (*Ant. Rom.* VII, 37) : τὴν μὲν ὁλοσχερῆ πάρεσιν οὐχ εὕροντο, τὴν δὲ εἰς χρόνον ὅσον ἠξίουν ἀναβολὴν ἔλαβον [1]. Cependant ici ce n'est pas πάρεσις, mais ὁλοσχερὴς πάρεσις, qu'on donne comme l'équivalent d'ἄφεσις, et, sans doute, l'historien a ajouté l'épithète, parce qu'il sentait bien que, sans elle, πάρεσις aurait exprimé sa pensée d'une manière insuffisante.

Il y a donc, *prima facie,* une forte probabilité qu'au seul endroit où S. Paul emploie l'expression πάρεσις ἁμαρτημάτων, il veut dire autre chose que ce qu'il dit dans les nombreux endroits où il se sert d'ἄφεσις. — Considérons maintenant de plus près ce passage lui-même, Rom. III, 25. Je me permettrai de le traduire ainsi : « Whom God hath set forth as a propitiation, through faith in his blood, for a manifestation of his righteousness, *because of the prætermission* (διὰ τὴν πάρεσιν, non διὰ τῆς παρέσεως), in the forbearance of God, of the sins that went before » [2], et je l'interprète ainsi :

---

[1] Lœsner est encore plus malheureux (*Obs. e Philone*, p. 249) dans un passage auquel il renvoie d'après Philon (*Quod Det. Pot. Ins.* 47) pour prouver que πάρεσις est identique à ἄφεσις. Un coup d'œil sur les mots, tels qu'ils sont, suffit pour montrer que Lœsner, par quelque inadvertance, en a entièrement méconnu le sens.

[2] En changeant un seul mot (victime expiatoire, au lieu de propitiatoire) nous aurons, dans la version de Lausanne, celle



« On avait besoin d'une manifestation signalée de la justice de Dieu, parce que, pendant longtemps, dans son infinie patience, Dieu avait passé par dessus les péchés, sans donner aux hommes de marque adéquate de sa réprobation, et cela, pendant toutes ces longues années qui ont précédé la venue de Christ ; mais cette manifestation de la justice de Dieu éclata, quand Il donna son propre Fils, et pas un autre, pour être le sacrifice propitiatoire pour le péché. » Pendant de longs siècles, Dieu ne montra point sa profonde indignation contre le péché ni contre les pécheurs (il s'agit de tout le temps qui a précédé l'Incarnation). Il va sans dire que cette *connivence* de Dieu, ce silence de sa part, n'était que partiel, car S. Paul lui-même a déclaré un peu plus haut que la colère de Dieu se révélait du ciel contre toute transgression des hommes (Rom. 1, 18); et il a retracé, en des lignes terribles, quelques-unes des manières par lesquelles s'est manifestée cette révélation de la colère divine (I, 24-32); avec tout cela, c'était le temps pendant lequel Dieu « permettait aux nations de marcher dans leurs voies » (Act. XIV, 16); c'étaient « des temps d'ignorance » sur lesquels Dieu passait (Act. XVII, 30); en d'autres mots, les temps de l'ἀνοχὴ τοῦ Θεοῦ, et cette ἀνοχή est l'idée corrélative de πάρεσις, comme χάρις l'est d'ἄφεσις : en sorte que le fait que nous trouvons ici ἀνοχή est une forte con-

---

qui se rapproche le plus à la fois du texte grec et de la traduction de notre auteur : « Jésus que Dieu a d'avance établi comme une victime expiatoire au moyen de la foi en son sang, pour montrer sa justice parce qu'il avait passé par dessus les péchés qui précèdent, pendant le support de Dieu. »

TRAD.

firmation en faveur de l'interprétation que nous venons de donner du mot.

Mais cette conduite de Dieu par rapport au péché ne pouvait être, dans la nature même des choses, que provisoire et *in transitu*. Chez l'homme, cette « prætermissio » des péchés, ou cette « præteritio », comme Hammond voudrait traduire (faisant dériver le mot, mais à tort, de πάρειμι, « prætereo »), serait souvent identique à la « remissio », la πάρεσις se confondrait avec l'ἄφεσις, car l'homme oublie; il n'a pas le pouvoir de traduire à sa barre ce qui est passé depuis longtemps, même quand il le veut; ou bien, il n'a pas assez d'énergie, en fait de justice, pour le vouloir. Mais pour un Dieu absolument juste, la πάρεσις ne peut être que *pro tempore;* elle doit toujours aspirer après une décision finale : patienter n'est pas acquitter; tout péché doit à la fin être absolument pardonné ou vengé en tous points. En attendant, la πάρεσις elle-même pouvait paraître mettre en question l'absolue justice de Celui qui se contentait de passer ainsi à côté du péché et qui voulait bien ne point le remarquer. Dieu se tut, et l'homme méchant de s'imaginer aussitôt que Dieu lui ressemblait, et qu'il était moralement indifférent au bien et au mal. Le Psalmiste lui-même déclare (Ps. L, 21; cf. Job xxii, 13; Matth. ii, 17; Ps. lxxiii, 11) que, pour un trop grand nombre, telle fut la conséquence de l'ἀνοχὴ τοῦ Θεοῦ; mais maintenant (ἐν τῷ νῦν καιρῷ) Dieu, par le sacrifice de son Fils, a rendu pour toujours impossible un si fatal malentendu de sa pensée, alors qu'il passait par-dessus les péchés d'autrefois. Bengel : « Objectum prætermissionis (παρέσεως), peccata; tolerantiæ (ἀνοχῆς), peccatores, contra quos

non est persecutus Deus jus suum. Et hæc et illa quamdiu fuit, non ita apparuit justitia Dei : non enim tam vehementer visus est irasci peccato, sed peccatorem sibi relinquere, ἀμελεῖν, negligere, Heb. viii, 9. At in sanguine Christi et morte propitiatoria ostensa est Dei justitia, cum vindicta adversus peccatum ipsum, ut esset ipse justus, et cum zelo pro peccatoris liberatione, ut esset ipse justificans ». Comp. Hammond (*in loco*), qui a admirablement saisi la vraie distinction entre les deux mots.

Qui a part à l'ἄφεσις, a donc ses péchés pardonnés, en sorte qu'à moins qu'il ne les ramène sur sa tête par une nouvelle désobéissance (Matt. xviii, 32, 34; 2 Pier. i, 9; ii, 20), ils ne lui seront point imputés ; désormais ils ne seront plus mis sur son compte. La πάρεσις, d'un autre côté, est un bienfait, mais bien subordonné; c'est l'action par laquelle Dieu passe maintenant par-dessus le péché, suspend la punition, ne ferme point au pécheur tous les chemins de la miséricorde et lui donne de l'espace et les moyens de se repentir, comme il est écrit au livre de la Sagesse xi, 24 : παρορᾷς ἁμαρτήματα ἀνθρώπων εἰς μετάνοιαν : cf. Rom. ii, 3-6. Si une telle repentance a lieu, alors la πάρεσις est engloutie dans l'ἄφεσις, mais, si tel n'est pas le cas, alors le châtiment suspendu, mais non écarté, tombe sur le coupable au temps convenable (Luc xiii, 9).

§ XXXIV. — Μωρολογία, αἰσχρολογία, εὐτραπελία.

Tous ces vocables désignent des péchés de la langue, mais avec des différences.

Μωρολογία, employé par Aristote, mais d'un usage assez rare jusqu'à l'époque de la décadence du grec, est bien rendu dans la Vulgate (Eph. v, 4) par « stultiloquium », expression que Plaute peut avoir fabriquée (*Mil. Glor.* ii, 3, 25), mais qui ne jouit pas de plus de faveur, dans le latin de la décadence, que « stultiloquy » que Jeremy Taylor voulut introduire chez les Anglais. Ce terme n'inclut pas seulement le πᾶν ῥῆμα ἀργόν de notre Seigneur (Matt. xii, 36), mais en bonne partie aussi le πᾶς λόγος σαπρός de son apôtre (Eph. iv, 29); car le discours, comme tout ce qui se rapporte au chrétien, a besoin d'être assaisonné de sel avec grâce, pour ne point devenir d'abord insipide, et puis se corrompre. Ceux qui s'en tiennent, en fait d'explication, aux ἀργὰ ῥήματα, comme si μωρολογία ne renfermait que ces ῥήματα, ne parviennent pas à en épuiser le sens. Ainsi la définition de Calvin est trop faible : « Sermones inepti ac inanes nulliusque frugis », et même Jeremy Taylor ne réussit pas à reproduire la force entière du mot (*On the Good and Evil Tongue*, Serm. xxxii, pt. 2) : « Ce dont il est ici question par *stultiloquy* ou sot parlage, c'est le « lubricum verbi », comme l'appelle S. Ambroise, la loquèle de la langue (the « slipping with the tongue ») auquel s'exposent souvent ces babillards dont les discours trahissent la vanité de l'esprit et mettent à nu « l'homme caché du cœur. » Chez les écrivains païens

μωρολογία peut très bien passer pour l'équivalent d'ἀδολεσχία, bavardage, et μωρολογεῖν, de ληρεῖν (Plutarch., *De Garr.* 4); mais les mots acquièrent un sens plus sérieux quand ils s'encadrent dans la terminologie morale de l'école de Christ.

Tout en cherchant à entrer en plein dans le sens de notre mot, nous ne devons cependant point perdre de vue que les termes « fou », « folie », acquièrent une force plus grande dans l'Écriture que partout ailleurs. Il y a le côté positif aussi bien que le côté négatif de la folie dont il faut tenir compte, quand on estime la valeur de μωρολογία, car ce mot signifie ce « caquet des fous » qui est en même temps folie et péché.

Ne confondons pas αἰσχρολογία, qui ne paraît aussi qu'une fois dans le N. T. (Col. III, 8), avec αἰσχρότης (Eph. V, 4). Les Pères grecs (voir Suicer, *Thes.*, s. v.) que suivent la plupart des commentateurs, entendent par αἰσχρολογία des discours obscènes, « turpiloquium », des « paroles déshonnêtes », telles que celles qui accompagnent la débauche, un ὄχημα πορνείας, comme l'explique Chrysostome. Clément d'Alexandrie, dans le chapitre de son *Pédagogue*, περὶ αἰσχρολογίας (II, 6), ne reconnaît pas d'autre sens que celui-là. Sans aucun doute αἰσχρολογία a quelquefois ce sens qui prédomine ou même qui exclut tout autre (Xenoph., *De Rep. Lac.* V, 6; Aristot., *De Rep.* VII, 15; Epict., *Man.* XXXIII, 16; voir aussi, Becker, *Charikles*, 1re éd., vol. II, p. 264). Mais au fond αἰσχρολογία indique *tout* langage injurieux qui tombe d'une bouche souillée, sans exclure celui qu'on vient d'indiquer et qui en est le sens évident, celui qu'on saisit le plus promptement et qui est le plus criminel, mais qui renferme

également d'autres espèces d'offenses. Il en est ainsi dans la phrase bien connue, αἰσχρολογία ἐφ' ἱεροῖς. Ainsi encore dans Polybe VIII, 13, 8; XXXI, 10, 4 : αἰσχρολογία καὶ λοιδορία κατὰ τοῦ βασιλέως; tandis que Plutarque (*De Lib. Ed.* 14), dénonçant toute αἰσχρολογία comme malséante à une jeunesse bien élevée, enveloppe dans le mot toute parole licencieuse d'une langue sans frein qui s'exerce à injurier les autres; et je ne puis douter que l'intention de S. Paul ne soit de condamner le même vice, car le contexte et tout ce qui accompagne ce terme prouvent au long ce que nous affirmons; enfin, tout ce que l'apôtre défend ici est la marque d'un esprit dépourvu d'amour pour le prochain.

Εὐτραπελία, charmant mot emprunté à l'usage du monde, mais que S. Paul n'emploie pas plus dans le sens du monde, qu'il ne le fait pour ses synonymes. Il ne se rencontre dans le N. T. que dans Eph. v, 4. Dérivé de εὖ et de τρέπεσθαι, il signifie ce qui *tourne aisément*, et qui, de cette manière, s'adapte aux circonstances changeantes de l'heure, aux modes et aux conditions de ceux avec lesquels à l'instant même l'εὐτράπελος peut avoir affaire[1]. Le vocable n'a point nécessairement, et n'avait même, dans l'usage classique, que légèrement et occasionnellement, cette signification mauvaise, la seule qu'il revête

[1] Chrysostome, comme presque tous les grands docteurs, transforme souvent des étymologies en matières d'exhortation, et il ne manque pas de le faire ici. A d'autres raisons pour lesquelles les chrétiens doivent abandonner εὐτραπελία, il ajoute celle-ci (*Hom.* 17. *in Ephes.*) : Ὅρα καὶ αὐτὸ τοὔνομα· εὐτράπελος λέγεται ὁ ποικίλος, ὁ παντοδαπὸς, ὁ ἄστατος, ὁ εὔκολος, ὁ πάντα γινόμενος· τοῦτο δὲ πόῤῥω τῶν τῇ Πέτρᾳ δουλευόντων. Ταχέως τρέπεται ὁ τοιοῦτος καὶ μεθίσταται.

sous la plume de S. Paul et des Pères grecs. Mais S. Paul pouvait être lui-même εὐτράπελος dans le meilleur sens, et il en a donné une remarquable preuve, Act. XXVI, 29. Thucydide, dans le panégyrique des Athéniens qu'il met dans la bouche de Périclès, se sert d'εὐτραπέλως (II, 41) comme = εὐκινήτως, pour caractériser le « *versatile* ingenium » de ses compatriotes; tandis que Platon (*Rep.* VIII, 563 a) joint εὐτραπελία à χαριεντισμός; de même Plutarque (*De Adul. et Am.* 7) et Josèphe (*Ant.* XII, 4, 3). — Philon (*Leg. ad Cai.* 45) l'unit à χάρις. Pour Aristote aussi, comme c'est bien connu, l'εὐτράπελος ou l'ἐπιδέξιος (*Ethic. Nic.* IV, 8) révèle l'idée de quelqu'un qui garde le juste-milieu entre le βωμολόχος et l'ἄγριος ou le σκληρός. Ce n'est pas un simple γελωτοποιός ou bouffon; mais un homme, qui est encore χαρίεις ou gracieux, quelque plaisanterie ou raillerie qu'il se permette, ne dépassant jamais les bornes d'une gaieté raisonnable, ne cessant jamais de se respecter. Ainsi P. Volumnius, ami ou connaissance de Cicéron et d'Atticus, portait le nom d' « Eutrapelus », en vertu de la gaieté de son esprit et de ses agréments de société; quoiqu'il n'y ait certes rien de particulièrement aimable dans le portrait qu'Horace a tracé de ce personnage (*Ep.* I, 18, 31-36).

Avec tout cela, les écrivains ne manquent pas, même chez les auteurs classiques, d'anticiper sur ce sens défavorable que S. Paul a imprimé au mot, quoique ces anticipations se concentrent plus directement sur l'adjectif εὐτράπελος; ainsi voyez Isocrate, VII, 49; et Pindare, *Pyth.* I, 92; IV, 104, où Jason, le modèle d'un homme de cœur bien élevé, affirme que, pendant vingt ans d'un travail commun, il n'a jamais dit à ses compagnons ἔπος

εὐτράπελον, « verbum fucatum, fallax, simulatum. » Dissen trace ainsi le déclin d'εὐτράπελος : « Primum est de facilitate in motu, tum ad mores transfertur, et indicat hominem temporibus inservientem, diciturque tum de sermone, urbano, lepido, faceto, imprimis cum levitatis et assentationis, simulationis notatione. » Εὐτραπελία, à ne considérer ce mot que comme acquérant graduellement une signification défavorable et s'enfonçant ainsi peu à peu dans un sens toujours moins bon, possède une histoire qui ressemble fort à celle de « urbanitas » (Quintilien, VI, 3, 17), son équivalent latin le plus rapproché, et le terme par lequel Érasme l'a traduit, renchérissant ainsi de beaucoup sur la « jocularitas » de Jérôme, et plus encore sur la « scurrillitas » de la Vulgate, qui est entièrement à gauche du sens. Mais c'est « urbanitas » qui est le mot propre, comme l'atteste la citation suivante de Cicéron (*Pro Cœl.* 3) : « Coutumelia, si petulantius jactatur, convicium; si facetius, urbanitas nominatur ». Ceci s'accorde avec l'expression frappante d'Aristote, que l'εὐτραπελία est πεπαιδευμένη ὕβρις (*Rhet.* II, 12; cf. Plutarch., *Cic.* 50). Déjà, au temps de Cicéron (*De Fin.* II, 31), « urbanitas » commençait à acquérir cette signification équivoque que le mot affecte d'une manière bien plus évidente, sous la plume de Tacite (*Hist.* II, 88) et de Sénèque (*De Ira* I, 28).

En anglais, l'histoire de « facetious » et de « facetiousness » fournirait ici un parallèle qui ne serait pas sans intérêt. Mais l'élégance de la forme dont le défaut pouvait se parer ne pouvait pas rendre Paul plus tolérant à l'égard du mal lui-même; il ne crut point qu'en se dépouillant de toute sa grossièreté, le péché perdait la

moitié ou une partie quelconque de sa criminalité. Il en est tout autrement du monde. Sa fine plaisanterie, son persiflage, son badinage, en attirent plusieurs qui ne courraient pas le danger de prêter leur langue à parler ou leur oreille à entendre un langage sale et corrupteur, et que tout jeu indécent ne ferait que révolter. Dans notre vocable remarquez un péché bien plus subtil que dans les mots déjà analysés, comme Bengel (*in loc.*) l'indique bien. « Hæc subtilior quam turpitudo aut stultiloquium ; *nam ingenio nititur ;* » χάρις ἄχαρις, comme Chrysostome caractérise heureusement εὐτραπελία ; et Jérôme : « De prudenti mente descendit, et consulto appetit quædam vel urbana verba, vel rustica, vel turpia, vel faceta. » Je ne trouverais à redire, dans cette dernière citation, qu'aux mots « rustica, vel turpia », qui appartiennent plutôt aux autres formes injurieuses de la langue qu'à celle dont il s'agit ici. Toujours, comme le remarque Chrysostome, l'εὐτράπελος ἀστεῖα λέγει et garde constamment le souvenir de ce qu'a dit Cicéron (*De Orat.* II, 58) : « Hæc ridentur vel maxime, quæ notant et designant turpitudinem, aliquam non turpiter. » Il trafique en χάριτες, mais, selon le langage énergique du fils de Sirach, en χάριτες μωρῶν (Eccles. XX, 13). Politesse, raffinement, connaissance du monde, aplomb, esprit, tout cela lui appartient ; — tout cela, il est vrai, au bénéfice du péché, non au service de la vérité. Le vieux prodigue, dans le *Miles gloriosus* de Plaute (III, 1, 42-52), qui se glorifie, et non sans raison, de son esprit, de son élégance, de ses belles manières (« cavillator lepidus facetus »), est trait pour trait l'εὐτράπελος ; et quand on se rappelle que l'εὐτραπελία

n'est qu'une fois réprouvée expressément et par nom dans l'Écriture, et même défendue à des Ephésiens, il n'est pas d'un médiocre intérêt de trouver notre vieillard déclarant qu'il fallait bien s'attendre à toutes ces prodigalités de sa part, puisqu'il était *Ephésien* de naissance : « Post *Ephesi sum natus;* non enim in Apulis, non Animulæ. »

Ainsi donc, si tous les termes traités plus haut s'appliquent à des péchés de la langue, c'est pourtant avec cette différence, — que dans μωρολογία, c'est la folie, dans αἰσχρολογία, la turpitude, dans εὐτραπελία, la subtilité du discours que l'on indique et que l'on dénonce particulièrement.

§ XXXV. — Λατρεύω, λειτουργέω.

Dans ces deux mots gît la notion de service, mais de service limité et spécial quant au second mot comparé au premier. Λατρεύειν, associé à λάτρις, « serviteur loué », λάτρον, « louage », se rend proprement par « servir à gages ». Mais déjà, chez les auteurs classiques, λατρεύειν et λατρεία passent, à l'occasion, du service de l'homme, à celui des puissances plus élevées; comme dans Platon, *Apol.* 23 *c* : ἡ τοῦ Θεοῦ λατρεία : cf. *Phædr.* 244*e;* où le philosophe anticipe en partie sur tel sens qui est le seul que connaisse l'Écriture. Dans les Septante, λατρεύειν n'exprime jamais d'autre service que celui du vrai Dieu, ou des fausses divinités du paganisme; Deut. XXVIII, 48, semble faire exception, mais au fond, il n'en est rien; et Augustin a parfaitement raison quand il dit (*De Civ. Dei,* x, 1, 2) : « Λατρεία

secundum consuotudinem qua locuti sunt qui nobis divina eloquia condiderunt, aut semper, aut tam frequenter ut pæne semper, ea dicitur servitus quæ pertinet ad colendum Deum. »

Λειτουργεῖν se vante en quelque sorte d'une plus noble origine; il vient do λεῖτος (= δημόσιος) et d'ἔργον : et signifie ainsi εἰς τὸ δημόσιον ἐργάζεσθαι, servir l'État dans un emploi public. Comme λατρεύειν, de temps à autre, λειτουργεῖν s'est élevé aux charges les plus hautes de toutes, au ministère des dieux (Diodore de Sicile, I, 21). Quand l'Église chrétienne forma sa terminologie, — ce qu'elle fit, partie en façonnant de nouveaux termes, partie aussi en élevant les vieux à de plus nobles emplois que ceux qu'ils exerçaient, — elle adopta plus volontiers ceux de ces derniers vocables qui servaient dans la vie civile et politique que ceux qui avaient joué un rôle dans les affaires religieuses; et cela même lorsque l'Église cherchait à exprimer une vérité de l'ordre religieux. Les mêmes causes étaient ici à l'œuvre qui avaient induit l'Église à transformer en temples les basiliques (c'est-à-dire les bâtiments qui avaient servi à la vie civile), plutôt que les sanctuaires, parce qu'à la basilique ne se rattachait pas une telle association d'idées païennes. Quant au fait lui-même, nous en avons un exemple notable dans les mots λειτουργός, λειτουργία, λειτουργεῖν, et dans la place distinguée que leur a faite le langage ecclésiastique. De leur côté, les Septante avaient frayé le chemin à l'avancement de nos vocables dans leur carrière, car chez eux, λειτουργεῖν (=שֵׁרֵת) est toujours le mot qui désigne des fonctions sacerdotales ou ministérielles (Exod. XXVIII, 39; Ezéch.

xl, 46); voir encore Philon (*De Prof.* 464). Mais, ni ceux-ci ni même les écrivains chrétiens qui les suivirent, ne détournèrent nos vocables de leur sens primitif au même degré qu'on l'avait fait pour λατρεία et λατρεύειν, employés encore quelquefois pour désigner le ministère envers *les hommes* (2 Sam. xiii, 18 : 1 Rois x, 5; 2 Rois iv, 43; Rom. xv, 27; Phil. ii, 25, 30).

D'après la distinction qui existait déjà entre les mots, avant que l'Église eût eu quelque chose à faire avec eux (à savoir que λατρεύειν signifiait « servir » et λειτουργεῖν, « servir dans une charge, dans un ministère »), on doit expliquer les différents emplois auxquels on les a séparément soumis dans le N. T., comme antérieurement chez les Septante. Servir Dieu est le devoir de tout homme; donc λατρεύειν et λατρεία sont des devoirs imposés à tout le peuple (Exod. iv, 23; Deut. x, 12; Jos. xxiv, 31; Matt. iv, 10; Act. vii, 7; Rom. ix, 4); mais servir Dieu, par des fonctions spéciales, par un ministère particulier, cela ne peut être le devoir et le privilége que de quelques-uns qui sont consacrés à ces fonctions, et c'est ainsi que dans l'A. T. le λειτουργεῖν et la λειτουργία ne sont attribués qu'aux prêtres et aux lévites mis à part pour servir en choses saintes; eux seuls sont des λειτουργοί (Nomb. iv, 24; 1 Sam. ii, 11; Néhem. x, 39; Ezéch. xliv, 27).

Ce langage, *mutatis mutandis,* reparaît dans le N. T. où le mot désigne non-seulement la prêtrise et le ministère sous l'ancienne Alliance (Luc i, 23; Héb. ix, 21; x, 11), mais le ministère des apôtres, des prophètes et des docteurs dans l'Église (Act. xiii, 2; Rom. xv, 16; Phil. ii, 17), aussi bien que la charge du

souverain Sacrificateur de notre profession, τῶν ἁγίων λειτουργός (Héb. VIII, 2). L'Église, dans l'usage qu'elle a fait plus tard de ce terme, a quelquefois essayé de faire une application spéciale de λειτουργία et d'en limiter l'emploi à ces prières et à ces offices qui sont en rapport plus immédiat avec la sainte Eucharistie [1].

On peut objecter à la distinction que nous établissons ici que λατρεύειν et λατρεία servent quelquefois à désigner des services officiels, comme dans Héb. IX, 1, 6. Il va sans dire que cela est vrai, précisément comme lorsque deux cercles ont le même centre, le plus grand renferme nécessairement le plus petit. L'idée de service est ce centre; dans λειτουργεῖν ce service trouve une

[1] Quand parut la première édition de ce livre, un critique, dans *The Ecclesiastic*, juillet 1854 (critique auquel je témoigne volontiers ma reconnaissance pour quelques louanges qu'il me donne et pour quelques erreurs qu'il a signalées et que j'ai depuis fait disparaître), m'accusa d'avoir dit sciemment ici ce que je savais n'être pas vrai. Ses paroles sont : « Ce n'est pas un essai de limiter *quelquefois* la λειτουργία à la célébration de l'Eucharistie, c'est le langage universel, *comme M. Trench doit bien le savoir*, de tous les auteurs catholiques de l'Église », p. 297. Le critique aurait pu se contenter de m'accuser d'ignorance, non de mensonge volontaire dans ce que j'ai affirmé. Quant à ma défense à l'endroit de mon ignorance, je me contenterai de citer un seul passage des *Antiquités* de Bingham (XIII, 1, 8) : « (Les auteurs grecs) d'ordinaire qualifient *tous les saints offices, et toutes les parties du service divin*, du nom général de λειτουργία; mais ce terme, que l'Église romaine voudrait s'approprier, n'*est jamais employé* pour signifier l'*action de sacrifier seulement ;* » Bingham produit ensuite ses preuves en abondance. Cf. Suicer, *Thes.* s. v; Deyling, *Obs. Sac.*, vol. I, p. 285. et Augusti, *Christl. Archæol.*, vol. II, pp. 537, 538.

certaine limitation, en tant qu'il désigne le service par rapport à *une charge;* il s'ensuit que toute λειτουργία sera de nécessité une λατρεία, mais non l'inverse, car toute λατρεία n'est pas une λειτουργία. Il n'y a point de citation qui fasse mieux ressortir la distinction entre ces deux mots que celle de l'Ecclésiastique (IV, 14): οἱ λατρεύοντες αὐτῇ (i. e. τῇ Σοφίᾳ) λειτουργήσουσιν Ἁγίῳ. « Ceux qui la *servent serviront* le Dieu saint. » (« They that *serve* her, shall *minister* to the Holy one. »)

§ XXXVI. — Πένης, πτωχός.

Ces deux mots renferment l'idée de pauvreté, et de pauvreté par rapport aux biens de ce monde. Ils vont toujours de pair dans les Septante et surtout dans les Psaumes, sans que leur signification respective soit déterminée d'une manière bien rigoureuse (comme dans Ps. XXXIX, 18; LXXIII, 22; LXXXI, 4; cf. Ezéch. XVIII, 12; XXII, 29); à peu de chose près ils jouent le même rôle que l'anglais « poor and needy »; quelle que soit aussi la distinction dans l'hébreu entre אֶבְיוֹן et עָנִי, les traducteurs alexandrins ont estimé que la différence entre ces vocables hébreux ne pouvait être reproduite par les vocables grecs, ou bien ils ne se sont point souciés de la reproduire, car ils n'ont point de règle fixe, traduisant également l'un et l'autre mot par πτωχός et πένης. Néanmoins il est des passages qui prouvent qu'ils ont parfaitement conscience d'une distinction entre ces mots et qu'ils la maintiennent quand ils le jugent bon; et d'autres où ils se servent de πένης (comme dans

Deut. xxiv, 16, 17; 2 Sam. xii, 1, 3, 4), parce que πτωχός eût été évidemment un mot impropre.

Πένης ne se présente qu'une fois dans le N. T., et cela dans une citation tirée de l'Ancien (2 Cor. ix, 9), tandis que πτωχός revient trente ou quarante fois. Dérivé de πένομαι, et convexe avec πόνος, πονέομαι et le « latin penuria », πένης signifie proprement quelqu'un que la pauvreté force à gagner son pain tous les jours par son travail [1]. Hésychius appelle, avec raison, un tel homme αὐτοδιάκονος, comme étant quelqu'un qui, de ses mains, subvient à ses propres nécessités. Le mot ne révèle point des besoins extrêmes ou une misère profonde, pas plus que ne le font les vocables « pauper » et « paupertas » chez les Latins; il indique seulement la « res angusta » de tel individu auquel on aurait tort d'appliquer le terme de πλούσιος. Xénophon nous apprend quelle était la définition populaire de πένης (*Mem.* iv, 2, 37) : τοὺς μὲν οἶμαι μὴ ἱκανὰ ἔχοντας εἰς ἃ δεῖ τελεῖν, πένητας· τοὺς δὲ πλείω τῶν ἱκανῶν, πλουσίους. C'était une épithète qu'on appliquait communément à Socrate, et, plus d'une fois, il réclame la πενία pour lui-même (Plato, *Apol.* 23*c*; 31*c*). Nous savons ce qu'était sa πενία (Xenoph., *OEcon.* 2, 3), car tout ce qu'il avait, si on l'avait vendu, n'aurait pas rapporté cinq mines attiques. De même aussi les Πενέσται en Thessalie (si la dérivation du nom de πένεσθαι doit être conservée) étaient une population soumise, mais non

[1] Πένης, comme πεῖνα, faim, et comme πόνος, travail, est ramené par Curtius à la racine *Span, pan, tirer, tendre;* le mot implique donc fatigue, travail. Dr A. Scheler.



réduite à la dernière extrémité; au contraire, ils avaient conservé quelques droits comme serfs ou comme cultivateurs du sol.

Mais si πένης indique le « pauper », πτωχός indiquera le « mendicus », le mendiant, celui qui ne vit point de son propre travail ou de son industrie, mais au moyen d'aumônes (Luc xvi, 20, 21); et, par conséquent, un être que Platon n'aurait pas souffert dans son État idéal (*Leg.* xi, 936 *c*). Si, à la vérité, nous en appelons aux étymologies, προσαίτης (qui devrait trouver place dans le texte, Jean ix, 8), ou ἐπαίτης, sera l'équivalent le plus exact de notre terme « mendiant » ; toutefois πτωχός représentera proprement celui qui, dans le sentiment de son abjection et de ses besoins, se *cache* honteusement (ἀπὸ τοῦ πτώσσειν) en présence de ses supérieurs. Envisager le mot, comme s'il s'agissait de quelqu'un qui *serait tombé* d'une meilleure condition (ἐκπεπτωκὼς ἐκ τῶν ὄντων; voir Herod. iii, 14) est tout simplement fantastique; voir Didym., *in Ps.* xii, 5, dans la *Nov. Pat. Bibl.* de Mai, vol. viii, 2ᵉ part. p. 165.

Il y a donc entre ces vocables une distinction marquée. Πτωχεία révèle une indigence bien plus grande que πενία, et, si l'on veut s'en souvenir, cela renchérira sur le frappant contraste qu'établit saint Paul dans 2 Cor. vi, 10; viii, 9. Le πένης n'est pauvre qu'au point de gagner son pain par son travail journalier, mais le πτωχός est tellement pauvre qu'il ne maintient sa vie qu'en mendiant. Il y a évidemment une gradation dans la pensée de Platon quand il parle des tyrannies (*Rep.* x, 618 *a*), εἰς πενίας τε καὶ φυγὰς καὶ εἰς πτωχείας τελευτώσας. Le πένης ne possède rien de superflu, le πτωχός, rien

du tout (voir Dœderlein, ***Lat. Synon.***, vol. III, p. 117). Il y a déjà bien longtemps que Tertullien avait indiqué notre distinction (***Adv. Marc.*** IV, 14), car, traduisant les paroles de notre Seigneur : μακάριοι οἱ πτωχοί (Luc VI, 20), il change le « beati *pauperes* » qui retient encore sa place dans la Vulgate, en « beati *mendici* », et justifie ainsi ce changement : « Sic enim exigit interpretatio vocabuli quod in græco est. » Les deux expressions πενία (= « paupertas ») et πτωχεία (= « egestas »), peuvent être sœurs, comme le veut tel personnage dans Aristophane (*Plut.* 549); mais, s'il en est ainsi, Πτωχεία désignera une pénurie des biens de ce monde autrement grande que ne le ferait Πενία, et, à dire vrai, Πενία, dans le passage d'Aristophane, paraît enclin à répudier absolument toute relation aussi proche que celle dont il s'agit. On a souvent cité les paroles du poëte comique, où il établit une distinction entre les deux mots :

> Πτωχοῦ μὲν γὰρ βίος, ὃν σὺ λέγεις, ζῆν ἐστιν μηδὲν ἔχοντα·
> Τοῦ δὲ πένητος, ζῆν φειδόμενον, καὶ τοῖς ἔργοις προσέχοντα,
> Περιγίγνεσθαι δ' αὐτῷ μηδὲν, μὴ μέντοι μηδ' ἐπιλείπειν.

§ XXXVII. — Θυμός, ὀργή, παροργισμός.

Θυμός et ὀργή se trouvent plusieurs fois réunis dans le N. T. (comme dans Rom. II, 8; Ephés. IV, 31; Col. III, 8; Apoc. XIX, 15); souvent aussi dans les Septante (Ps. LXXVII, 49; Dan. III, 13; Mic. V, 15), et souvent encore dans les auteurs grecs (Plato, *Philebus* 47 *e*; Polyb. VI, 56, 11; Joseph., ***Ant.*** XX, 5, 3; Plutarch., ***De Coh. Ira,*** 2; Lucian., ***De Cal.*** 23). On ne les rencontre pas seulement dans un

rapport de juxtaposition, mais de dépendance l'un à l'égard de l'autre; ainsi θυμὸς τῆς ὀργῆς (Apoc. xvi, 19; cf. Job iii, 17; Jos. vii, 26); tandis que ὀργὴ θυμοῦ, qui ne se trouve pas dans le N. T., est fréquemment employé dans l'Ancien (2 Chron. xxix, 10; Lam. i, 12; Esaï, xxx. 27; Os. xi, 9).

Quand ces mots, après de longues années d'existence, vinrent à représenter la colère comme étant la plus vive de toutes les passions, de toutes les impulsions et de tous les désirs (voir Donaldson, *New Cratylus*, 3e éd., pp. 675-679), les grammairiens et les philologues s'en occupèrent beaucoup à l'endroit des distinctions à établir entre eux. Ils sentirent, et avec raison, que l'existence d'une multitude de passages dans lesquels ces deux mots sont employés indifféremment l'un pour l'autre (comme dans Plato, *Leg.* ix, 867), ne prouve rien contre le fait d'une telle distinction; car, en cherchant à établir une différence entre eux, tout ce qu'ils affirmèrent, c'était que les mots ne pouvaient pas être employés indifféremment *dans tous les cas*. Le résultat général auquel ils arrivèrent fut celui-ci : dans θυμός (lié à θύω et dérivé, selon Platon, ἀπό τῆς θύσεως, *Crat.* 419 e) il y a plus de cette émotion qui bouleverse, de ces sentiments qui bouillonnent [1], de cette μέθη τῆς ψυχῆς, comme l'appelle S. Basile, qui doit ou se calmer et

[1] La Vulgate traduit communément θυμός par « furor ». Augustin (*Enarr. in Ps.* lxxxvii, 8) n'aime pas qu'on applique ce mot à Dieu, vu qu'on applique généralement « furor » à ceux qui n'ont pas un esprit sain, et il propose à sa place « indignatio ». Pour une autre distinction qui attribue les deux mots à Dieu, voir Bernard, *Serm. in Cant.* 69, § 3.

disparaître, — comme en latin « excandescentia » que Cicéron définit (*Tuscul.* IV, 9), « ira nascens et modo desistens », — ou bien se changer en ὀργή où règne plutôt une certaine habitude de l'esprit (« ira inveterata ») avec intention de se venger; « cupiditas doloris reponendi » (Senec., *De Ira* I, 5); ὁρμὴ ψυχῆς, ἐν μελέτῃ κακώσεως κατὰ τοῦ παροξύναντος (Basil., *Reg. Int.* 68); l'allemand « Zorn ».

Ce caractère de θυμός, qui exprime une passion plus grande mais moins durable (θυμοί, selon Jeremy Taylor, ce sont de « grandes colères mais qui passent vite », cf. Luc IV, 28; Dan. III, 19) peut expliquer une distinction de Xénophon, à savoir que θυμός, est au cheval ce qu'ὀργή est à l'homme (*De Re Eq.* IX, 2; cf. Sag. VII, 20, θυμοὶ θηρίων : Plutarch., *Gryll.* 4, in fine; et *Pyrrh.* 16, πνεύματος μεστὸς καὶ θυμοῦ, plein d'animosité et de rage). Ainsi les Stoïciens, qui s'occupaient beaucoup de définitions et de distinctions, définirent θυμός une ὀργὴ ἀρχομένη (Diog. Laërt., VII, 1, 63, 114); et Ammonius : θυμὸς μέν ἐστι πρόσκαιρος· ὀργὴ δὲ πολυχρόνιος μνησικακία. Aristote aussi, dans son admirable comparaison de la vieillesse et de la jeunesse, caractérise ainsi les colères du vieil âge (*Rhet.* II, 11) : καὶ οἱ θυμοί, ὀξεῖς μέν εἰσιν, ἀσθενεῖς δέ — elles sont comme le feu dans la paille; ce feu s'enflamme vite, mais il s'éteint également vite (cf. Eurip., *Androm.* 728, 729); Origène (*in Ps.* II, 5, *Op.*, vol. II, p. 541) nous a laissé une discussion sur nos vocables dans laquelle il arrive au même résultat · διαφέρει δὲ θυμὸς ὀργῆς, τῷ θυμὸν μὲν εἶναι ὀργὴν ἀναθυμιωμένην καὶ ἔτι ἐκκαιομένην· ὀργὴν δὲ ὄρεξιν ἀντιτιμωρήσεως : cf. *in Ep. ad Rom.* II, 8, ce document, comme c'est bien

connu, n'existe qu'en latin : « Ut si, verbi gratia, vulnus aliquod pessimum *iram* ponamus, hujus autem tumor et distentio *indignatio* vulneris appelletur » : de même Jérôme (*in Ephes.* IV, 31) : « Furor incipiens ira est, et fervescens in animo indignatio. Ira autem est, quæ furore extincto desiderat ultionem, et eum quem nocuisse putat vult lædere ». Ceci s'accorde avec la définition stoïcienne d'ὀργή, que c'est une ἐπιθυμία τιμωρίας. Ainsi Grégoire de Naziance (*Carm.* II, 34, 43, 44) :

Θυμὸς μέν ἐστιν ἀθρόος ζέσις φρένος,
Ὀργὴ δὲ θυμὸς ἐμμένων.

Μῆνις et κότος, qu'on rend le premier par « ira inveterata » et le second par « ira inveteratissima » (Jean Damascène, *De Fid. orthod.* II, 16), ne se trouvent pas dans le N. T.

Παροργισμός. vocable qu'on ne rencontre pas chez les auteurs classiques, mais qui se présente plusieurs fois dans les Septante (comme 1 Rois XV, 30; 2 Rois XIX, 3), n'est point = ὀργή, quoiqu'on l'ait traduit par « colère ». Mais le παροργισμός ne peut être la colère, car dans *Ephes.* IV, 26, seul endroit du N. T. où ce mot se rencontre, il désigne quelque chose d'absolument défendu; le soleil ne doit pas se coucher tant qu'il dure, tandis que, sous certaines conditions, l'ὀργή est une juste passion qu'il faut cultiver. L'Écriture ne confirme point la condamnation sommaire dont le stoïcisme frappe la colère. Elle n'inculque point l'ἀπάθεια, mais seulement la μετριοπάθεια, la modération; non une suppression absolue des passions qui furent données à l'homme comme des vents pour remplir les voiles de son âme.

ainsi que le dit excellemment Plutarque (*De Virt. Mor.* 12). L'Écriture ne porte pas sur les péchés des autres un jugement si peu charitable que l'homme qui a dit : σεαυτὸν μὴ τάρασσε· ἁμαρτάνει τις; ἑαυτῷ ἁμαρτάνει (Marc-Antonin, IV, 46). Mais comme Aristote, d'accord avec tous les écrivains moraux plus profonds de l'antiquité (ainsi voyez Plato, *Leg.* V, 731 *b* : θυμοειδῆ μὲν χρὴ πάντα ἄνδρα εἶναι, κ. τ. λ.), avait lui-même affirmé que la colère, alors que la raison la dirige, est une légitime affection, aussi l'Écriture la tolère, et non-seulement la tolère, mais, à certains moments, l'exige. Tous les plus grands docteurs de l'Église permettent la colère ; ainsi Grégoire de Nysse : ἀγαθὸν κτῆνός ἐστιν ὁ θυμὸς, ὅταν τοῦ λογισμοῦ ὑποζύγιον γένηται; et S. Augustin (*De Civ. Dei*, IX, 5) : « In disciplina nostra non tam quæritur *utrum* pius animus irascatur, sed *quare* irascatur ». Il y a « une colère de *Dieu* ». Dieu n'aimerait pas le bien, s'il ne haïssait le mal, car les deux choses sont inséparables, en sorte qu'Il doit faire les deux ou aucune[1]. Il y a également une colère du débonnaire Fils de l'Homme (Marc III, 5), et une colère que les hommes droits non-seulement peuvent, mais doivent sentir, parce qu'ils sont droits ; aussi ne peut-il y avoir de preuve plus certaine et plus triste d'une entière décadence morale que l'impossibilité de ne pas se mettre

[1] Voir sur la colère de Dieu, comme complément nécessaire de son amour, les excellentes paroles de Lactance (*De Ira Dei*, c. 4) : « Nam si Deus non irascitur impiis et injustis, nec pios utique justosque diligit. In rebus enim diversis aut in utramque partem moveri necesse est, aut in nullam. »

en colère contre le péché et les pécheurs [1]. S. Paul donc ne s'incline point ici, comme plusieurs le croient, devant l'infirmité humaine en disant : « Votre colère ne vous sera pas imputée à péché si vous la déposez avant la tombée de la nuit » (V. Suicer, *Thes.*, s. v. ὀργή); mais il dit plutôt : « Mettez-vous en colère, mais dans cette colère ne laissez s'introduire aucun élément de péché; il est tel sentiment coupable qui peut s'attacher même à une juste colère, le παροργισμός, l'irritation, l'exaspération (« exacerbatio »), qu'il faut bannir sur-le-champ; en sorte que, débarrassé de cet élément impur qui s'y mêle, vous ne reteniez que ce qui peut être retenu ».

§ XXXVIII. — Ἔλαιον, μύρον (χρίω, ἀλείφω).

Quelques-uns ont nié que l'A. T. reconnût une différence entre l'« huile » et le « parfum », en se basant sur une preuve, insuffisante, à savoir que les Septante traduisent שֶׁמֶן quelquefois par μύρον (Prov. xxvii, 9; Cant. i, 3; Esaï. xxxix, 2; Am. vi, 6); quoique plus souvent, (et même dans une foule d'endroits), par ἔλαιον. Mais que de fois, dans un seul mot d'une langue, s'en cache-t-il deux d'une autre, surtout quand celle-ci abonde, comme le fait le grec, comparé à l'hébreu, en nuances plus délicates, en distinctions plus subtiles. Παροιμία et παραβολή, compris tous deux dans l'hébreu מָשָׁל, nous en four-

[1] « La colère, dit Fuller (*Holy State*, iii, 8), est un des nerfs de l'âme; celui qui ne la connaît pas a un esprit mutilé, et avec Jacob (dont « le muscle se retira à l'endroit de l'emboîture de la hanche »), il faut qu'il boite. Il ne fait pas bon non plus lier conversation avec qui ne sait pas se fâcher. »

nissent un exemple bien connu, et ce double sens, il est du devoir d'un bon traducteur de le découvrir. En effet, le μύρον n'est pas autre chose que l'huile (ἔλαιον, oleum) à laquelle on a ajouté des épices et des substances aromatiques ou d'une odeur agréable; ce qui fait que Clément d'Alexandrie (*Pædag.* ii, 8) l'appelle δεδολωμένον ἄλαιον, huile falsifiée [1]. Pour le désigner, on a donc pu, pendant longtemps n'éprouver aucune nécessité de créer un mot nouveau. Ainsi, dans le grec lui-même, μύρον voit le jour pour la première fois dans les écrits d'Archiloque (Athénée, xv, 37). Sans doute qu'au temps d'Homère il existait des parfums; le poëte se contente cependant, pour les spécifier, de se servir des termes d'« huile de bonne odeur » (εὐῶδες ἔλαιον, *Od.* ii, 339), « d'huile de rose » (ῥοδέον ἔλαιον, *Il.* xxiii, 186).

Plus tard on distingua nettement entre ces deux termes. Tel passage dans Xénophon (*Conv.* ii, 3, 4) roule tout entier sur l'à-propos de donner l'ἔλαιον aux hommes et le μύρον aux femmes, celles-ci préférant que les hommes répandent, exhalent l'odeur de l'huile virile que celui du parfum des femmes (ἐλαίου δὲ τοῦ ἐν γυμνασίοις ὀσμὴ, καὶ παροῦσα ἡδίων ἢ μύρου γυναιξὶ, καὶ ἀποῦσα ποθεινοτέρα). Une autre manière de voir ôterait tout le sel, ou du moins presque tout, au reproche qu'adresse notre Seigneur au Pharisien peu courtois : « Ma tête, tu ne l'as pas ointe d'huile, mais cette femme a oint mes pieds de *parfum* ! [2] (Luc vii, 46) ». « Tu m'as refusé,

---

[1] Comparez ce que Plutarque dit de Lycurgue (*Apoth. Lac.* 18) : Τὸ μὲν μύρον ἐξέλασεν, ὡς τοῦ ἐλαίου φθορὰν καὶ ὄλεθρον.

[2] Alb. Rilliet, Arnaud, la version de Vevey et celle de Lausanne traduisent : « Tu n'as pas oint ma tête d'huile, mais elle

semble-t-il dire, les témoignages d'une courtoisie à bon marché et tout ordinaire, tandis qu'elle m'a prodigué des hommages qui lui ont coûté et qui sont rares! » Grotius fait cette judicieuse observation sur notre passage : « Est enim perpetua ἀντιστοιχία. Mulier illa lacrimas impendit pedibus Christi proluendis : Simon ne aquam quidem. Illa assidua est in pedibus Christi osculandis : Simon ne uno quidem oris osculo Christum accepit. Illa pretioso unguento non caput tantum sed et pedes perfundit : ille ne caput quidem mero oleo : quod perfunctoriæ amicitiæ fuerat ».

Il en est qui ont tiré une ligne de démarcation entre les verbes ἀλείφειν et χρίειν; la différence qu'ils signalent peut mériter de trouver place ici, comme ils la font dépendre de la même distinction que nous avons constatée entre μύρον et ἔλαιον. L'ἀλείφειν, disent-ils, indique communément l'onction luxueuse, ou en tout cas superflue, qui s'opère avec de l'onguent; χρίειν indique l'onction sanitaire qui se fait avec de l'huile. Ainsi Casaubon (*Anim. in Athenæum*, xv, 39) : « ἀλείφεσθαι, proprium voluptuariorum et mollium; χρίεσθαι etiam sobriis interdum, et ex virtute viventibus convenit »; et Valckenaer : « ἀλείφεσθαι dicebantur potissimum homines ***voluptatibus dediti***, qui pretiosis ***unguentis*** caput et manus illinebant; χρίεσθαι de hominibus ponebatur ***oleo*** corpus, ***sanitatis caussa***, inunguentibus ». Aucune trace d'une telle distinction n'apparaît dans le N. T. (ainsi comparez Marc vi, 13; Jacq. v, 14, avec Marc xvi, 1 ; Jean xi, 2); on

---

a oint mes pieds de *parfum*. » Calvin seul : « Tu as oingt mes pieds d'*oignement*. » (Éd. 1556.) TRAD.

n'y voit pas même celle de Saumaise (*Exerc.* p. 330) : « Spissiora *linunt*, χρίουσι : liquida *perfundunt*, ἀλείφουσι. »

Le N. T. maintient pourtant une distinction, mais elle est différente de celle qui précède ; à savoir, qu'ἀλείφειν est le terme commun et terrestre, χρίειν, le mot sacré et céleste. Ἀλείφειν s'emploie indifféremment pour toute espèce d'onctions, soit d'huile, soit de parfum ; tandis que χρίειν (sans doute à cause de son rapport avec χριστός), est absolument réservé à l'onction du Fils, par le Père, au moyen du S. Esprit, pour l'accomplissement de sa grande mission, le séparant ainsi de toute vocation séculière et commune : ainsi voy. Luc IV, 18 ; Act. IV, 27 ; X, 38 ; 2 Cor. I, 21 ; Héb. I, 9, seuls endroits où l'on rencontre χρίειν. La version des Septante appuie cette doctrine : χρίσις, χρίσμα (cf. 1 Jean II, 20, 27) et χρίειν reviennent sans cesse pour exprimer les onctions religieuses et symboliques ; ἀλείφειν n'est presque pas employé dans ce sens, si ce n'est, je crois, dans Exod. XL, 13, et dans Nomb. III, 3.

§ XXXIX. — Ἑβραῖος, Ἰουδαῖος, Ἰσραηλίτης.

On se sert de tous ces vocables pour désigner les membres de la famille élue, de la race choisie ; cependant ils peuvent très bien être distingués l'un de l'autre, et ils méritent bien de l'être.

Ἑβραῖος réclame le premier notre attention. Il nous ramène à la période la plus ancienne alors qu'aucun des mots que nous comparons à Ἑβραῖος n'était ou ne pouvait être en existence (Joseph., *Ant.* I, 6, 4). Sa

meilleure dérivation est de עָבַר, même mot que ὑπέρ, super. Ce titre contenait une allusion au *passage* d'Abraham de l'autre côté de l'Euphrate; le patriarche devint ainsi, dans le langage des tribus phéniciennes, au sein desquelles il venait, « Abram l'*Hébreu* », ou ὁ περάτης, comme l'a bien rendu la version des Septante (Gen. XIV, 13), étant d'*au delà* (πέραν) du fleuve : ainsi Origène dit avec raison (*in Matt.* tom. XI, 5) : Ἑβραῖοι, οἵτινες ἑρμηνεύονται περατικοί. Expliqué de cette manière, ce nom n'est pas celui que se donne le peuple élu, mais celui qu'on lui donne, qu'on lui impose; et dans tout le cours de l'A. T., nous trouvons qu'on emploie Ἑβραῖος d'une manière qui s'accorde avec cette explication de son origine. Dans tous les cas, c'est un titre par lequel les étrangers désignent le peuple de Dieu (Gen. XXXIX, 14, 17; XLI, 12; Exod. I, 16, 19; 1 Sam. IV, 6; XIII, 19; XXIX, 3; Judith XII, 11); ou par lequel il se désigne aux étrangers (Gen. XL, 15; Exod. II, 7; III, 18; V, 3; IX, 1; Jon. I, 9); ou encore dont il se sert pour parler de lui-même par opposition aux autres nations (Gen. XLIII, 32; Deut. XV, 12; 1 Sam. XIII, 3; Jér. XXXIV, 9, 14); jamais cette appellation n'est employée sans qu'elle ne cache ou n'exprime un tel antagonisme national.

Quand cependant surgit le nom de Ἰουδαῖος, ce qui eut lieu dans les périodes plus récentes de l'histoire juive (nous en fixerons bientôt le moment précis), Ἑβραῖος changea de signification. Rien de plus commun pour des vocables que de se renfermer dans de plus étroites limites, n'occupant plus qu'une partie d'un domaine dont jadis ils possédaient le tout, surtout lorsque, par l'apparition d'un nouveau terme, on n'a

plus besoin de leurs services sur une aussi vaste étendue, ou lorsque, par la création de quelque nouvelle relation, ils peuvent se prêter utilement à l'expression de cette relation. C'est ce qui arriva en tous points pour Ἑβραῖος.

Dans le N. T., l'idée externe de la nation, qu'autrefois le mot impliquait toujours, n'existe plus : chaque membre du peuple élu n'est plus un Ἑβραῖος, mais les seuls habitants de la Palestine ou d'ailleurs le sont qui ont conservé la langue sacrée des Hébreux comme leur langue nationale ; car le vrai corrélatif et l'antithèse de Ἑβραῖος est Ἑλληνιστής, mot que le N. T. a le premier mis au jour et qui s'y trouve employé pour désigner un Juif qui a désappris sa propre langue, qui ne parle plus que le grec et qui lit les Écritures dans la version des Septante.

Cette distinction apparaît d'abord dans Act. VI, 1 ; et c'est probablement la même intention qu'on découvre dans les deux autres endroits (2 Cor. XI, 22 ; Phil. III, 5) où se trouve Ἑβραῖος ; aussi bien que dans la suscription (quelle que soit l'autorité sur laquelle elle repose) de l'épître aux Hébreux. Il est important de ne pas perdre de vue que c'est la langue, non l'habitation, qui sépare l'« Hébreu » et l'« Helléniste ». Était un « Hébreu », quel'que fût son domicile, quiconque retenait l'usage de la langue de ses pères. Ainsi Paul, quoique établi à Tarse, cité grecque de l'Asie Mineure, se dit « Hébreu », de parents « hébreux » (Phil. III, 5 ; cf. Act. XXIII, 6), bien qu'il soit très possible, qu'après tout, il ne veuille qu'affirmer plus fortement son caractère de Juif. Sans doute que le plus grand nombre des Hébreux *rési-*

daient dans la Palestine; cependant, je le répète, ce n'était pas le fait de la résidence, mais celui de la langue qu'ils parlaient qui en faisait des Hébreux.

En même temps, n'oublions pas que cette distinction et cette opposition de Ἑβραῖος à Ἑλληνιστής, comme établie *au sein de la nation*, et non entre elle et les autres nations (ce qui est clair d'après Act. vi, 1; probablement aussi que Paul parle dans le même sens dans Phil. iii, 5, et dans 2 Cor. xi, 22), est une distinction exclusivement scripturaire, que reconnaissent à peine les écrivains chrétiens postérieurs, et jamais, en aucun point, ni les Juifs ni les païens. Ainsi Eusèbe peut caractériser de cette manière Philon, juif d'Alexandrie, qui ne visita Jérusalem qu'une seule fois dans sa vie et qui n'écrivit qu'en grec (*Hist. Eccl.* ii, 4) : τὸ μὲν οὖν γένος ἀνέκαθεν Ἑβραῖος ἦν : cf. *Præp. Evang.* vii, 13, 21; tandis que Clément d'Alexandrie, d'après les citations d'Eusèbe (H. E. vi, 14), oppose toujours à Ἑβραῖοι, non pas Ἑλληνισταί, mais soit Ἕλληνες ou ἔθνη. Théodoret (*Op.* vol. ii, p. 1246) qualifie Josèphe, qui écrit en grec, de συγγραφεὺς Ἑβραῖος; cf. Origène, *Ep. ad. Afric.* 5. Il n'existe trace ni dans Josèphe, ni même dans Philon, de la distinction que fait le N. T. entre Ἑβραῖος et Ἑλληνιστής; et tout aussi peu dans les écrivains païens (Plut., *Symp.* iv, 6; Pausanias, v, 7, 3; x, 12, 5). En fait de différence, ce point seul est reconnu, que Ἑβραῖος, quoique plus rarement en usage que Ἰουδαῖος, est toujours employé quand on a l'intention de désigner le peuple par sa *langue*. Cette règle, juifs, païens et chrétiens l'observent également, et jusqu'à ce jour nous parlons de la nation *juive* et de la langue *hébraïque*.

Le nom Ἰουδαῖος est d'origine bien plus récente. Il ne nous fait pas remonter jusqu'au berceau du peuple élu; il n'atteint pas le jour où le père des croyants traversa le Fleuve et entra dans le pays de son héritage; mais il conserve plutôt un perpétuel souvenir de la période de la « disruption » et du déclin de la nation. Il naquit, et ne pouvait naître, qu'avec la séparation des tribus en deux royaumes rivaux, Israël et Juda. Alors, voyant que les dix tribus, quoique avec moins de droit qu'eux, s'arrogeaient le titre d'Israël, les deux autres tribus tirèrent leur nom de la principale des deux, et de Juda vint le nom יְהוּדִים, ou Ἰουδαῖοι.

Josèphe, autant que j'ai pu le remarquer, ne se sert jamais de cette dernière désignation en racontant l'histoire primitive de son peuple; mais, il l'emploie, pour la première fois, en parlant de Daniel et de ses jeunes compagnons (*Ant.* x, 10, 1). Cependant il le fait ici, par anticipation, si sa manière d'expliquer l'origine du mot est correcte; le terme paraît, dit-il, pour la première fois, *après* le retour de Babylone et provint du fait que la première colonie qui revint en Palestine était de la tribu de Juda (*Ant.* xi, 5, 7) : ἐκλήθησαν δὲ τὸ ὄνομα ἐξ ἧς ἡμέρας ἀνέβησαν ἐκ Βαβυλῶνος, ἀπὸ τῆς Ἰούδα φυλῆς, ἧς πρώτης ἐλθούσης εἰς ἐκείνους τοὺς τόπους, αὐτοί τε καὶ ἡ χώρα τῆς προσηγορίας αὐτῆς μετέλαβον. Mais ici Josèphe se trompe évidemment. Nous rencontrons Ἰουδαῖοι dans des livres du canon sacré composés avant ou pendant la captivité, et désignant ceux qui appartenaient à la petite section des tribus, c'est-à-dire au royaume de Juda (2 Rois. xvi, 6; Jér. xxxii, 12; xxxiv, 9; xxxviii, 19); le terme Ἰουδαῖοι ne se trouve pas d'*abord* dans Esdras, Néhémie

et Esther, quoique, dans ces livres, et surtout dans Esther, il s'y trouve bien plus souvent.

Il est facile de voir comment le nom s'étendit à toute la nation. Quand les dix tribus furent transportées en Assyrie, et qu'elles disparurent du théâtre du monde, cette portion plus petite du peuple qui resta en Palestine représenta dans la suite toute la nation; et ainsi il n'était que naturel que Ἰουδαῖος exprimât, ainsi qu'il le fit alors, non pas un habitant du royaume de Juda en tant que distinct du royaume d'Israël, mais un membre quelconque de la nation, un Juif, dans un sens plus large, comme opposé à un Gentil.

De fait, le mot fut soumis à un procédé précisément inverse de celui par lequel Ἑβραῖος avait dû passer : car Ἑβραῖος, qui appartenait dans l'origine à toute la nation, n'appartint plus qu'à une partie, tandis que Ἰουδαῖος, qui ne désignait d'abord qu'un membre de cette partie, finit par désigner la nation tout entière. C'était, dans sa signification plus récente, comme Ἑβραῖος dans sa signification plus ancienne, un titre que prenait le descendant d'Abraham lui-même, quand il voulait faire ressortir la distinction nationale entre lui et un autre peuple (Rom. II, 9, 10); de là l'expression, « *Juif* et Gentil »; jamais « *Israélite* et Gentil »; ou c'était encore une distinction dont les autres peuples se servaient à l'égard de l'enfant d'Abraham, quand ils avaient en vue ce même caractère; ainsi les Sages venus de l'Orient demandent : « Où est celui qui est né roi *des Juifs?* » (Matt. II, 2) déclarant, par la forme même de leur question, qu'ils étaient eux-mêmes des Gentils, car ils eussent certainement demandé le roi d'*Israël*, s'ils avaient pu réclamer une

relation plus étroite avec lui. De même les soldats romains et le gouverneur romain donnent, en s'en moquant, à Jésus le titre de « roi *des Juifs* » (Matt. xxvii, 29, 37), tandis que ses propres concitoyens, les souverains sacrificateurs, le somment de prouver, par sa descente de la croix, qu'il est le « roi *d'Israël* » (Matt. xxvii, 42).

En effet, le nom par excellence, celui qui exprimait toute la dignité, toute la gloire d'un membre de la nation théocratique, du peuple qui avait contracté une alliance spéciale avec Dieu, c'était celui d'Ἰσραηλίτης. Cette désignation ne se trouve que rarement dans les Septante, mais Josèphe s'en sert souvent dans son histoire des premiers temps, comme pouvant s'échanger avec Ἑβραῖος (*Antiq.* i, 9, 1, 2); vers la période du milieu, il l'emploie pour désigner un membre des dix tribus (viii, 8, 3; ix, 14, 1); et vers la fin, comme équivalant à Ἰουδαῖος (xi, 5, 4). Ce n'est que dans ses rapports de ressemblance et de différence avec ce dernier vocable que nous avons à le considérer ici. Pour le Juif, ce nom était une marque spéciale de distinction et un titre d'honneur. Descendant d'Abraham, il partage cette origine avec l'Ismaélite ; descendant d'Abraham et d'Isaac, avec l'Édomite ; mais des trois descendants, il n'y a que lui qui soit de la postérité de Jacob, tel que le déclarait ce titre d'Israélite. Ce n'est pas tout; ce nom le faisait remonter d'une manière encore plus glorieuse, non jusqu'au patriarche Jacob, mais jusqu'à Israël, jusqu'à celui qui, comme prince, avait lutté avec Dieu et avec les hommes, et avait prévalu (Gen. xxxii, 28). Nous avons bien des preuves que ce titre était estimé le plus noble. Ainsi, comme nous l'avons vu,

quand les dix tribus rompirent avec la maison de David, elles réclamèrent, dans leur orgueil, le nom de « royaume d'*Israël* » pour le nouveau royaume qu'elles formaient — royaume, comme le terme d'Israël devait l'impliquer, que traversaient le courant des promesses divines et la vraie succession des premiers patriarches. Aussi n'existe-t-il point de titre plus grand et que le Seigneur pût conférer à Nathanaël que celui de « *vrai Israélite* » (Jean I, 47), c'est-à-dire de quelqu'un qui réalisait véritablement tout ce que ce nom renfermait. Quand S. Pierre et S. Paul veulent gagner l'attention des hommes de leur nation, ils leur donnent le nom que ces hommes aimaient le mieux entendre, et les appellent : ἄνδρες Ἰσραηλῖται (Act. II, 22; III, 12; XIII, 16; cf. Rom. IX, 4; Phil. III, 5; 2 Cor. XI, 22).

Nous renfermant donc dans les limites du N. T. quant à l'emploi de ces trois mots et quant aux distinctions qui leur sont propres sous la plume des écrivains sacrés, nous pouvons dire, que Ἑβραῖος désigne quelqu'un qui parle hébreu, distinct d'un Juif qui parle grec ou d'un Juif *hellénisant* (ce dernier qualificatif, la version anglaise l'a bien rendu par un « Grecian », différent d'un Ἕλλην, « Greek » pur sang ou d'un autre Gentil); Ἰουδαῖος c'est un Juif en tant que naturellement distinct d'un Gentil; tandis que Ἰσραηλίτης, le titre le plus auguste de tous, c'est un Juif, membre de la théocratie et ainsi héritier des promesses. Dans le premier cas, ce qu'on révèle surtout, c'est la langue; dans le second, la nationalité (Ἰουδαϊσμός, Joseph. *De Macc.* 4; Gal. I, 13; Ἰουδαΐζειν, Gal. II, 14); dans le troisième, les priviléges théocratiques et la glorieuse vocation.

§ XL. — Αἰτέω, ἐρωτάω.

Voici la distinction entre ces mots : Αἰτέω, en latin « peto », exprime une plus grande soumission ; c'est, en effet, le terme constamment dans la bouche d'un inférieur qui supplie un supérieur (Act. xii, 20); d'un mendiant qui réclame une aumône (Act. iii, 2); d'un enfant qui sollicite une faveur de son père (Matt. vii, 9; Luc xi, 11 ; Lam. iv, 4); d'un sujet qui postule quelque chose auprès d'un puissant (Esd. viii, 22); de l'homme, invoquant le secours de Dieu (1 Rois iii, 11 ; Matt. vii, 7 ; Jacq. i, 5; 1 Jean iii, 22; cf. Plato, *Euthyph.* 14 : εὔχεσθαι [ἔστιν] αἰτεῖν τοὺς θεούς). Ἐρωτάω, par contre, c'est le latin « rogo » ; ou quelquefois (comme dans Jean xvi, 23; cf. Gen. xliv, 19) « interrogo », qui est sa seule signification dans le grec classique, où il ne veut jamais dire « demander », mais seulement « interroger » ou « s' informer ». Ainsi que « rogare »[1], ἐρωτάω implique l'idée que celui qui demande est sur le pied d'une certaine égalité par rapport à celui dont il sollicite la faveur, comme un roi vis-à-vis d'un roi (Luc xiv, 32), ou si ce n'est d'égalité, sur le pied d'une connaissance telle qu'elle donne de l'autorité à la demande.

Ainsi (remarque bien digne d'être faite et qui témoigne de la singulière exactitude des termes dans tout le N. T.), jamais notre Seigneur ne se sert d'αἰτεῖν ou d'αἰτεῖσθαι en parlant de lui-même, pour désigner les faveurs qu'il recherche pour ses disciples auprès de Dieu ; car ici

---

[1] Cicéron écrit (*Planc.* x, 25) : « Neque enim sic *rogabam*, ut *petere* viderer, quia familiaris esset meus. »

sa prière n'est point celle de la *créature* adressée au Créateur, mais la demande du Fils au Père. La conscience de l'égalité de son rang, de son intercession puissante et efficace, éclate dans le fait qu'aussi souvent qu'il demande, ou déclare qu'il demandera quelque chose à son Père, il emploie toujours ἐρωτῶ, ἐρωτήσω, demande d'un égal à son égal (Jean XIV, 16; XVI, 26; XVII, 9, 15, 20), jamais αἰτέω ou αἰτήσω. Marthe, au contraire, lui révèle pleinement quelle pauvre idée elle a de sa personne à Lui; elle lui donne à croire que pour elle il n'est pas plus qu'un prophète, quand elle lui attribue l'αἰτεῖσθαι dont il ne se sert jamais quand il s'agit de lui-même : ὅσα ἂν αἰτήσῃ τὸν Θεὸν, δώσει σοι ὁ Θεός (Jean XI, 22). Bengel fait ici cette remarque : « Jesus, de se rogante loquens ἐδεήθην dicit (Luc XXII, 32), et ἐρωτήσω, at nunquam αἰτοῦμαι. Non Græce locuta est Martha, sed tamen Johannes exprimit improprium ejus sermonem, quem Dominus benigne tulit : nam αἰτεῖσθαι videtur verbum esse minus dignum. » Comparez aussi sa note sur 1 Jean V, 16.

Il s'ensuivra que l'ἐρωτᾶν, appartenant ainsi à Christ, en tant que ce terme renferme une idée d'autorité, ne peut nous convenir; aussi, dans aucun cas, le N. T. ne l'emploie pour désigner la prière de l'homme à Dieu, de la créature au Créateur. Le seul passage qui semble contredire cette assertion, c'est celui de 1 Jean V, 16. Le verset est difficile, mais quelle que soit la manière qu'on adopte pour lever la difficulté, on trouvera qu'elle ne constitue point une vraie exception à la règle, et que peut-être, si l'on substitue l'ἐρωτήσῃ à l'αἰτήσει de la première clause du verset, cela confirmera plutôt la règle.

§ XLI. — Ἀνάπαυσις, ἄνεσις.

La version anglaise rend ces deux mots par « rest [1] » (fr. repos); ἀνάπαυσις, Matt. xi, 29; xii, 43; et ἄνεσις, 2 Cor. ii, 13; vii, 5; 2 Thess. i, 7. Personne ne peut objecter à ce sens; néanmoins, à un examen plus attentif, nous nous apercevons qu'à la base des vocables grecs, il y a différentes images, et que l'on considère le repos qu'ils expriment sous différents points de vue. Ἀνάπαυσις, d'ἀναπαύω, implique une suspension ou une cessation de travail (Apoc. iv, 8); c'est le mot constamment employé dans les Septante pour signifier le repos du sabbat; ainsi Exod. xvi, 23; xxxi, 15; xxxv, 2, et souvent. Ἄνεσις, d'ἀνίημι, implique le relâchement, ou l'action de détendre les cordes qui ont auparavant été trop tendues : sa véritable antithèse est ἐπίτασις (de ἐπιτείνω); ainsi Platon (*Rep.* i, 349 *e*) : ἐν τῇ ἐπιτάσει καὶ ἀνέσει τῶν χορδῶν; et Plutarque (*De Lib. Ed.* 13) : τὰ τόξα καὶ τὰς λύρας ἀνίεμεν, ἵνα ἐπιτεῖναι δυνηθῶμεν; et encore (*Lyc.* 29) : οὐκ ἄνεσις ἦν, ἀλλ' ἐπίτασις τῆς πολιτείας; cf. Philo, *De Incorr. Mun.* 13. Moïse, l'année du jubilé, donna, selon Josèphe (*Ant.* iii, 12, 3), ἄνεσιν τῇ γῇ ἀπό τε ἀρότρου καὶ φυτείας. Mais aucun passage n'éclaire aussi bien ἄνεσις que le suivant tiré du traité indiqué ci-dessus, et qui passe pour être de Plutarque (*De Lib. Ed.* 13) : δοτέον οὖν τοῖς παισὶν ἀναπνοὴν τῶν συνεχῶν πόνων, ἐνθυμουμένους, ὅτι πᾶς ὁ βίος ἡμῶν εἰς ἄνεσιν καὶ σπουδὴν διῄρηται· καὶ διὰ τοῦτο οὐ μόνον ἐγρήγορσις, ἀλλὰ καὶ ὕπνος εὑρέθη· οὐδὲ πόλεμος, ἀλλὰ καὶ εἰ-

---

[1] Nos traductions françaises rendent le mot par « repos », « relâche », « soulagement d'esprit ». TRAD.

ρήνη· οὐδὲ χειμὼν, ἀλλὰ καὶ εὐδία· οὐδὲ ἐνεργοὶ πράξεις, ἀλλὰ καὶ ἑορταί.... καθόλου δὲ σώζεται, σῶμα μὲν, ἐνδείᾳ καὶ πληρώσει ψυχὴ δὲ, ἀνέσει καὶ πόνῳ. Platon établit la même opposition entre ἄνεσις et σπουδή (*Leg.* IV, 724 *a*); tandis qu'ailleurs Plutarque (*Symp.* V, 6) établit un contraste entre ἄνεσις et στενοχωρία, le premier signifiant une vaste demeure au lieu d'une chambre étroite et longue. Employé dans un sens figuré, ἄνεσις exprime ce qu'en nous servant exactement de la même image, nous appelons le *relâchement* des mœurs (Philo, *De Cherub.* 27; *De Ebriet.* 6 : ἄνεσις, ῥᾳθυμία, τρυφή; *De Merc. Meret.* 2).

On s'apercevra d'emblée de l'excellent choix qu'a fait S. Luc de ἔχειν ἄνεσιν, dans Act. XXIV, 23, pour désigner ce que l'Évangéliste veut y rapporter. Félix, qui juge maintenant l'affaire de Paul d'une manière plus favorable, donne ordre au centenier qui avait la garde de l'apôtre, d'*adoucir* la sévérité de son emprisonnement et de le tenir plutôt en une honorable incarcération qu'en une prison véritable : or ce relâchement partiel des liens du captif, c'est exactement ce qu'implique ἔχειν ἄνεσιν, cf. Ecclus. XXVI, 10.

Elle est donc évidente la distinction entre ἄνεσις et ἀνάπαυσις. Quand notre Seigneur promet l'ἀνάπαυσις à ceux qui, fatigués et chargés, viennent à Lui (Matt. XI, 28, 29), sa promesse signifie qu'ils obtiendront la *cessation* de leurs labeurs et qu'ils ne consumeront plus leurs forces pour ce qui ne rassasie point. Quand Paul exprime sa confiance que les Thessaloniciens, alors persécutés, trouveront pourtant l'ἄνεσις, en la journée de Christ (2 Thes. I, 7), il prévoit pour eux, non pas tant le *repos* après le travail, mais le *relâchement* des cordes

de la patience, alors si fortement tendues. Il est vrai que cette promesse et ce relâchement en eux-mêmes ne sont pas deux choses distinctes, mais une seule et même chose ; malgré tout cela, ils présentent la félicité que Christ procurera aux siens sous différents aspects et au moyen de différentes images, et chaque mot a un sens spécial à la place qu'il occupe.

§ XLII. — Ταπεινοφροσύνη, πραότης.

L'œuvre par excellence qu'est venu faire l'Évangile dans ce monde a été de renverser les puissants de leurs siéges et d'exalter les humbles. Il ne faisait donc que réaliser sa mission en détrônant la vertu païenne, la μεγαλοψυχία, et en élevant à sa place la grâce chrétienne si méprisée, la ταπεινοφροσύνη, dépouillant celle-là de l'honneur qu'elle s'était injustement arrogé, délivrant celle-ci du déshonneur qui s'y était attaché jusqu'alors d'une manière tout aussi injuste. A vrai dire, ce n'est pas la grâce seulement, mais le mot lui-même, ταπεινοφροσύνη, qui doit son origine à l'Évangile ; aucun écrivain grec ne l'a employé ni avant ni après l'ère chrétienne, abstraction faite des auteurs chrétiens. Plutarque s'est aventuré aussi loin que ταπεινόφρων (*De Alex. Virt.* II, 4), dont il se sert cependant dans un mauvais sens ; et l'usage que les auteurs païens font de ταπεινός, de ταπεινότης et d'autres mots de cette famille, montre clairement de quelle manière ils auraient envisagé ταπεινοφροσύνη, s'ils avaient cru bon de laisser passer le mot. Les cas sont peu nombreux dans lesquels ταπεινός signifie autre chose que ce qui est bas, vil et dégradant et forment

l'exception. Il s'unit à ἀνελεύθερος (Plato, *Leg*. iv, 774 c); à ἀγεννής (Lucian., *De Calum*. 24); à κατηφής (Plutarch., *Fab. Max*. 18); à ἄδοξος (*De Vit. Pud*. 14); à δουλικός, δουλοπρεπής (Philo, *Quod Omn. Prob. Lib*. 4), et à leurs congénères; précisément comme la « Demuth » des Allemands, née à l'époque païenne de la langue, signifie proprement et originairement « *servilis* animus », (sur « Deo », qui en constitue la première syllabe = servus, voy. Grimm, *Wœrterbuch*, s. v.) et n'acquit le sens que ce vocable possède maintenant que sous l'influence du christianisme.

Cependant ces cas exceptionnels sont plus nombreux que ne le supposent quelques-uns. Ainsi Platon (*Leg*. iv, 716 a) joint ταπεινός à κεκοσμημένος comme Démosthènes nous donne λόγοι μέτριοι καὶ ταπεινοί. Voyez pour cet emploi plus élevé du mot un remarquable passage de Plutarque, *De Prof. in Virt*. 10. Si l'on fait attention à ces indications qui font pressentir l'honneur qu'un jour l'on rendra aux mots mêmes qui expriment l'humilité, il est très intéressant de remarquer qu'Aristote lui-même réhabilite (il ne manque à cette réhabilitation que l'extension qui lui est due pour être complète) réhabilite, dis-je, la ταπεινοφροσύνη chrétienne (*Ethic. Nic*. iv, 3). Ayant déclaré combien il est difficile pour un homme τῇ ἀληθείᾳ μεγαλόψυχον εἶναι — car Aristote ne reconnaît aucune μεγαλοψυχία qui ne repose sur des réalités correspondantes de bonté et de grandeur morale, et son μεγαλόψυχος est un μεγάλων αὑτὸν ἀξιῶν, ἄξιος ὤν—le philosophe continue en faisant remarquer, quoique en passant et sans avoir trop conscience de la portée de ses mots, que penser humblement de soi, *quand cette conviction est la*

véritable, ne peut être imputé à personne comme une coupable petitesse de l'esprit ; c'est plutôt la vraie σωφροσύνη (ὁ γὰρ μικρῶν ἄξιος, καὶ τούτων ἀξιῶν ἑαυτόν, σώφρων). Mais s'il en est ainsi (et qui le niera?), si pour tout homme entretenir une humble opinion de soi est entretenir la bonne, Aristote, sans s'en apercevoir, a fait de la ταπεινοφροσύνη une grâce dans laquelle chacun devrait abonder ; car ce qu'il a reconnu, même d'après la règle qu'il a formulée, être χαλεπόν, à savoir τῇ ἀληθείᾳ μεγαλόψυχον εἶναι, le chrétien, convaincu par l'Esprit de Dieu, et ayant un modèle de justice parfaite sous les yeux, sait que cela n'est pas simplement χαλεπόν, mais ἀδύνατον. Telle est la ταπεινοφροσύνη du chrétien ; ce n'est pas une grâce qu'il s'est octroyée, car, de fait, Chrysostome ramène l'orgueil sous le manteau de l'humilité, quand il caractérise celle-ci comme étant l'acte par lequel nous nous faisons petits *quand nous sommes grands* (ταπεινοφροσύνη τοῦτό ἐστιν, ὅταν τις μέγας ὤν, ἑαυτὸν ταπεινοῖ ; et il répète cela souvent ; voy. Suicer, *Thes*. s. v.). La définition de S. Bernard est bien plus vraie et bien plus profonde : « Est virtus qua quis *ex verissima sui cognitione* sibi ipsi vilescit » ; nous estimer petits, parce que nous sommes tels, avoir de nous-mêmes une vraie, c'est-à-dire, une humble opinion.

Mais on peut demander, comment ce jugement que nous venons de porter sur la ταπεινοφροσύνη chrétienne, comme naissant du sentiment de notre indignité et s'y reposant, peut s'accorder avec le fait que le Seigneur, qui était sans péché, s'est pourtant réclamé de cette grâce, disant : « Je suis doux et *humble de cœur* » (ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ, Matt. xi, 29)? La réponse est celle-ci : pour *le*

pécheur, ταπεινοφροσύνη implique la confession du péché, en tant qu'elle implique la confession de la vraie condition du pécheur; tandis que pour la créature qui n'est pas tombée, la grâce de l'humilité existe aussi réellement, mais elle implique comme telle la confession, non de son état de péché, ce qui ne serait pas vrai, mais de sa condition de *créature*, de sa dépendance absolue, du sentiment qu'elle n'a rien, mais qu'elle reçoit toutes choses de Dieu. Et c'est ainsi que la grâce de l'humilité est le lot de l'ange le plus élevé devant le trône de Dieu, puisqu'il est une créature, que dis-je? l'humilité est une vertu qui appartient au Seigneur de gloire lui-même. Dans sa nature humaine Il doit être le modèle de toute humilité, de toute dépendance comme créature; et ce n'est qu'en tant qu'*homme* que Christ déclare être ainsi ταπεινός, mais Il ne s'affirme pas ταπεινὸς τῷ πνεύματι (des pécheurs contrits sont tels, Ps. xxxiii, 19), pas plus qu'il ne pouvait parler de Lui-même comme étant πτωχὸς τῷ πνεύματι, puisque son πνεῦμα était divin, mais Il est ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ. Dans sa vie humaine Il puisait sans cesse dans la plénitude de l'amour de son Père, et toujours, comme homme, Il prenait la place qui convenait à la créature en présence de son Créateur.

L'Évangile de Christ n'a point réhabilité πραότης au même degré que ταπεινοφροσύνη, parce que le mot ne réclamait pas au même degré une réhabilitation. Πραότης n'était pas obligé de passer d'un sens mauvais à un bon, mais simplement d'être élevé d'un bon à un autre qui lui fût supérieur. Mais de cette transformation elle en avait besoin, car personne, s'il compare dans son esprit la vertu païenne à la grâce chrétienne, ne peut lire le por-

trait que fait Aristote du πρᾶος et de la πραότης (*Ethic. Nic.* IV, 5) et ne pas sentir que la Révélation a donné à ces mots une profondeur, une richesse, une plénitude de signification qu'ils étaient bien loin de posséder auparavant. Le grand moraliste grec a placé la πραότης, comme la μεσότης περὶ ὀργῆς, entre les deux extrêmes, l'ὀργιλότης et l'ἀοργησία, mais en l'inclinant tellement du côté d'ἀοργησία qu'elle pourrait très facilement disparaître dans son défaut, et il trouve ἀοργησία digne d'éloges par la raison que c'est par son moyen que l'homme retient son équilibre et son calme (Plutarque associe le mot à μετριοπάθεια, *De Frat. Am.* 18; à ἀχολία, *Cons. ad Uxor.* 2; à ἀνεξικακία, *De Cap. ex In. Util.* 9; à μεγαλοπάθεια, *De Ser. Num. Vind.* 5) plutôt que par aucune raison plus noble. Le charmant petit traité de Plutarque, Περὶ Ἀοργησίας, n'élève pas non plus le mot à une plus grande hauteur, quoique nous eussions pu nous attendre à quelque chose de mieux d'un Plutarque. Platon oppose πραότης à ἀγριότης (*Symp.* 197 d); Aristote l'oppose à χαλεπότης (*Hist. Anim* IX, 1); Plutarque, à ἀποτομία (*De Lib. Ed.* 18); autant d'indices d'une vue en quelque sorte superficielle quant à la signification du mot.

Les commentateurs modernes qui ne veulent pas accorder que des forces nouvelles soient à l'œuvre dans le grec moderne et qui renfermeraient volontiers, par exemple, la πραότης du N. T. dans les limites que lui assignent les meilleurs auteurs classiques, se privent et privent encore ceux qui admettent leurs interprétations des profondes instructions de l'Écriture [1]. F. Spanheim

---

[1] Ils le font, quoiqu'ils s'arrêtent en face de conséquences

12

présente quelques excellentes observations à ce sujet, et sur notre mot lui-même (*Dubia Evangelica*, vol. III, p. 398). La πραότης de l'Écriture n'est pas seulement dans la conduite extérieure de l'homme ; ni même dans ses rapports avec ses semblables, et elle est tout aussi peu dans ses dispositions purement naturelles. C'est plutôt une grâce innée de l'âme, et ses manifestations sont d'abord et principalement envers Dieu (Matt. XI, 29; Jacq. I, 21). C'est cette disposition de l'esprit par laquelle nous acceptons les épreuves que Dieu nous envoie sans disputer et sans résister ; et c'est ainsi que la πραότης est étroitement unie à la ταπεινοφροσύνη, et qu'elle la suit immédiatement (Ephés. IV, 2; Col. III, 12). En effet, celui-là seul est humble de cœur qui est à la fois débonnaire, et qui, comme tel, ne lutte plus guère contre Dieu, ne combat plus contre Lui.

Cette débonnaireté cependant, qui s'exerce d'abord par rapport à Dieu, s'exerce aussi par rapport aux hommes et même aux hommes mauvais, dans le sentiment qui anime les débonnaires, à savoir que ces méchants, Dieu les tolère avec les insultes et les injures dont ils peuvent vous couvrir, et s'en sert même pour châtier et purifier son peuple. Telle était la source de la πραότης de David, lorsque, à l'occasion de sa fuite

---

comme celles que tire Fritzsche, commentateur moderne de l'Épître aux Romains, très savant, *sed non consecratus*. Il interprète ainsi Rom. I, 7: « Deinde considerandum est formula χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη in N. T. nihil aliud dici nisi quod Græci illo suo χαίρειν s. εὖ πράττειν enuntiare consueverint, h. e. ut aliquis fortunatus sit, sive, ut cum Horatio loquar, Ep. I, 8, 1, ut gaudeat et bene rem gerat ! »

devant Absçalom, Scimhi le maudissait et lui lançait des pierres. David considérait que le Seigneur avait commandé à ce misérable (2 Sam. XVI, 11), et il se disait qu'il était juste qu'il souffrît ces choses, quelque méchant que fût celui qui lui infligeait ce châtiment. De semblables convictions doit sortir toute vraie πραότης. Celui qui est véritablement débonnaire se sentira véritablement pécheur; — ou, s'il en est Un qui ne pût pas se reconnaître tel, il n'encourra pas moins, Lui aussi, la sentence qui frappe le pécheur, et n'endurera pas moins la contradiction de la part des pécheurs (Héb. XII, 3; Jean XVIII, 22, 23). Cette connaissance que l'homme aura de son péché lui enseignera à souffrir avec débonnaireté les provocations dont il peut être l'objet, et à ne point reculer devant les fardeaux dont les péchés des autres peuvent l'accabler (Gal. VI, 1; 2 Tim. II, 25; Tite III, 2).

Si donc la πραότης implique plus que de douces manières, si elle représente la grâce chrétienne d'un esprit humble, elle doit reposer sur une base plus solide que son propre fond, sur la base que la ταπεινοφροσύνη a posée pour elle; et elle ne peut subsister qu'aussi longtemps qu'elle continue à s'appuyer sur ce fondement-là, car c'est une grâce qui dépasse la ταπεινοφροσύνη, non parce qu'elle est plus précieuse qu'elle, mais parce qu'elle la présuppose et qu'elle est incapable de subsister sans elle.

§ XLIII. — Πραότης, ἐπιείκεια.

Ταπεινοφροσύνη et ἐπιείκεια ont une signification trop éloignée pour comporter une distinction synonymique; mais πραότης, qui se trouve entre deux, tient à l'un et à l'autre de ces vocables.

Nous venons d'essayer de saisir son point de contact avec ταπεινοφροσύνη. Sans revenir sur nos pas, nous considérerons maintenant ses rapports avec ἐπιείκεια. La simple existence d'un mot tel qu'ἐπιείκεια est en elle-même une preuve remarquable d'un grand développement de l'idée morale chez les Grecs [1]. Ἐπιείκεια exprime exactement ce tempérament qui reconnaît l'impossibilité de s'en tenir à une loi formelle, de prévoir tous les cas qui peuvent surgir et se présenter à elle pour qu'elle en décide. Il y a plus, l'ἐπιείκεια reconnaît le danger qui accompagne toujours l'invocation de droits *légaux*, dans la crainte que ceux-ci ne dégénèrent en maux de l'ordre *moral;* que le « summum jus » ne devienne, dans la pratique, la « summa injuria ». L'ἐπιείκεια ne fait donc pas valoir ses propres droits jusqu'au bout, mais, s'en désistant en tout ou en partie, elle rectifie et redresse les injustices de la justice [2].

---

[1] Aucun mot latin ne rend exactement ἐπιείκεια; « clementia » en montre un côté; « æquitas », un autre, et peut-être « modestia » (qui est le mot par lequel la Vulgate traduit ἐπιείκεια, 2 Cor. x, 1), un troisième; mais les Latins n'ont pas de terme qui résume toutes les vertus exprimées par ἐπιείκεια en un vocable unique et d'un ordre élevé.

[2] Ce côté de l'ἐπιείκεια, il ne faut jamais le perdre de vue. Sénèque (*De Clem.* II, 7) le met bien en relief : « Nihil ex his

L'ἐπιείκεια est donc plus véritablement juste que la justice rigoureuse ne l'aurait été; car elle est δίκαιον καὶ βέλτιόν τινος δικαίου, comme s'exprime Aristote (*Ethic. Nic.* v, 10, 6); et encore, pour employer de nouveau son langage : ἐπανόρθωμα νόμου, ᾗ ἐλλείπει διὰ τὸ καθόλου [1]. Aristote oppose l'ἀκριβοδίκαιος, l'homme qui revendique ses droits jusqu'au bout, à l'ἐπιεικής. Dans les *Définitions*, qui passent sous le nom de Platon (412 b), on trouve celle-ci : δικαίων καὶ συμφερόντων ἐλάττωσις.

L'architype de cette vertu se trouve en Dieu. Tout relâchement consenti par lui dans la poursuite de ses droits sur les hommes, toute tolérance à l'endroit de leur imparfaite justice; toute valeur qu'il veut bien accorder à ce qui, rigoureusement envisagé, n'en a point; tout refus d'exiger la peine en entier (Sag. xii, 18; 2 Macc. x, 4; Ps. lxxxv, 5 : ὅτι σύ, Κύριε, χρηστὸς καὶ ἐπιεικὴς καὶ πολυέλεος : cf. Plutarch., *Coriol.* 24; *Pericl.* 39; Cæs. 57); tout acte qui montre qu'il se souvient « de quoi nous sommes faits » et qu'il agit en conséquence à notre égard, tout cela nous pouvons le considérer comme étant ἐπιείκεια de sa part, comme tout cela, en retour, doit créer

---

facit, tanquam justo minus fecerit, sed tanquam id quod constituit, justissimum sit »; et Th. d'Aquin : « Diminutiva est pœnarum, secundum rationem rectam; quando scilicet oportet, et in quibus oportet. »

[1] Daniel, poëte qui n'est pas à dédaigner, mais penseur plus distingué encore, dans un poëme adressé au lord chancelier Egerton, développe avec beaucoup de noblesse l'idée que renferment nos vocables; à vrai dire, tout son poëme est écrit à l'honneur de l'ἐπιείκεια ou de l'équité, comme étant

« L'*âme* de la loi,
La *vie* de la justice, et l'*esprit* du droit. »

dans nos cœurs les mêmes sentiments à l'égard de nos semblables. Pierre réintégré doit fortifier ses frères (Luc XXII, 32). Le serviteur de la parabole auquel il a été beaucoup pardonné (Matt. XVIII, 23), avait éprouvé l'ἐπιείκεια de son seigneur et roi, et l'on s'attendait avec raison à la même bienveillance de sa part. — Le mot est souvent joint à φιλανθρωπία (Polyb. V, 10, 1 ; Philo, *De Vita Mos.* I, 36 ; 2 Macc. IX, 27); à ἡμερότης (Philo, *De Car.* 18; Plutarch., *De Vit. Pud.* 2); à μακροθυμία (Clemens Romanus, 1 *Ep.* 13), et souvent à πραότης : ainsi, outre le passage du N. T. (2 Cor. X, 1), nous en avons un de Plutarque (*Pericl.* 39 ; *Cæs.* 57 ; cf. *Pyrrh.* 23 ; *De Prof. Virt.* 9).

La distinction entre nos deux synonymes, Estius (voy. 2 Cor. X, 1) l'a saisie en partie, mais ne l'épuise pas : « Mansuetudo (πραότης) virtus magis ad animum, ἐπιείκεια vero magis ad exteriorem conversationem pertinet » ; comparez Bengel : « πραότης virtus magis absoluta, ἐπιείκεια magis refertur ad alios. » Th. d'Aquin aussi possède une belle mais subtile discussion sur les rapports de ressemblance et de dissemblance entre les grâces que dénotent ces mots pris séparément (*Summ. Theol.* 2ª 3ᵉ, *qu.* 157) : « Utrum *Clementia* et *Mansuetudo* sint penitus idem ! » Parmi les points de différence, il insiste surtout sur ces deux : la première, c'est que dans « clementia » (ἐπιείκεια), il y a toujours la condescendance d'un supérieur envers un inférieur, tandis que dans « mansuetudo » (πραότης), il n'y a rien de semblable : « Clementia est lenitas superioris adversus inferiorem ; mansuetudo non solum est superioris ad inferiorem, sed cujuslibet ad quemlibet » ; l'autre différence, sur laquelle on a déjà insisté, c'est que l'une de ces grâces est plus

passive, l'autre, plus active, ou qu'au moins le siége de la πραότης est dans le for intérieur, tandis que l'ἐπιείκεια doit s'incarner dans des actes extérieurs : « Differunt ab invicem in quantum *clementia* est moderativa exterioris punitionis, *mansuetudo* proprie diminuit passionem iræ ».

§ XLIV. — Κλέπτης, λῃστής.

Ces mots se présentent ensemble dans Jean x, 1, 8; mais n'y constituent point, pas plus qu'ailleurs, une tautologie ou une simple redondance oratoire (cf. *Obad.* 5; Plato, *Rep.* I, 351 c). Tous deux s'approprient ce qui n'est pas à eux, mais le κλέπτης le fait par la fraude et en secret (Matt. XXIV, 43; Jean XII, 6; cf. Exod. XXII, 2; Jér. II, 26); le λῃστής, par la violence et ouvertement (2 Cor. XI, 26; cf. Osée, IX, 1; Jér. VII, 11; Plutarch., *De Super.* 3 : οὐ φοβεῖται λῃστὰς ὁ οἰκουρῶν); l'un est le « voleur » (thief) et il dérobe, l'autre, le « brigand » (robber, de « Raub », butin) et il pille, comme son nom (dérivé de λῃΐς ou de λεία) le révèle suffisamment. Ils répondent respectivement au « fur » et au « latro » des Latins; « *fures* insidianter et occulta fraude decipiunt; *latrones* audacter aliena diripiunt » Ieron., *In Oseam,* 7, 1) [1].

---

[1] Tout le reste de ce §, dans notre auteur, s'attaque à l'habitude où l'on est en anglais de parler du « *voleur* pénitent » (the penitent *thief*) (Luc XXIII, 39-43), mais comme, en français, nous nous servons de l'expression *brigand* (robber) qu'exige le texte grec, et que recommande l'auteur, nous n'avons pas cru devoir traduire ce qui suit. Trad.

§ XLV. — Πλύνω, νίπτω, λούω.

Trois vocables qui ont chacun leur raison d'être particulière, et que les écrivains inspirés ont toujours distingués. Πλύνειν veut dire invariablement laver des *choses* inanimées, c'est-à-dire distinctes d'objets vivants ou de personnes; le plus souvent des vêtements (εἵματα, Hom., *Il.* XXII, 155; ἱμάτιον, Plato, *Charm.* 161 *e*; et dans les Septante continuellement, ainsi στολάς. Apoc. VII, 14); mais non exclusivement des vêtements comme l'ont affirmé quelques-uns; ainsi Luc v, 2, prouve que πλύνειν peut s'appliquer au lavage des *filets* (δίκτυα : cf. Polybius, IX, 6, 3). Quand David s'écrie : πλῦνόν με ἀπὸ τῆς ἀνομίας (Ps. L, 3 [dans nos versions LI, 3]), ce n'est pas une exception à la règle, car l'hysope, qui est mentionnée plus loin, montre bien que le monarque repentant avait en vue les aspersions cérémonielles qui se faisaient sur les vêtements des personnes souillées (Lév. XIV, 9; Nomb. XIX, 6, 7), quoique David, à travers ces aspersions, ait pu contempler quelque chose de meilleur et qui est au delà!

Νίπτειν et λούειν expriment l'acte de laver des personnes vivantes; mais avec cette différence que νίπτειν (remplacé dans la période postérieure de la langue par le mot attique νίζειν) et νίψασθαι expriment presque toujours le lavement d'une *partie* du corps, — des mains (Marc VII, 3; Exod. XXX, 19), des pieds (Jean XIII, 5; Plut. *Thes.* 10), de la face (Matt. VI, 17), des yeux (Jean IX, 7), du dos et des épaules (Hom. *Od.* VI, 224); tandis que λούειν, qui ne signifie pas tant laver que « baigner » (λοῦσθαι signifie « *se* baigner »), implique toujours, non

le lavement d'une partie du corps, mais du corps tout entier (ainsi λελουμένοι τὸ σῶμα, Héb. x, 22; cf. Exod. xxix, 4; Act. ix, 37; 2 Pier. ii. 22; Apoc. i, 5; Plato, *Phæd.* 115 a). Cette limitation de νίπτειν aux personnes considérées comme distinctes des choses — limitation qu'observe toujours le N. T. — ne règne point ailleurs sans des exceptions, quoiqu'elles soient très rares; ainsi, δέπας (Hom. *Il.* xvi, 229); τραπέζας (*Od*, i, 112); σκεῦος (Lév. xv, 12). Un seul verset dans les Septante (Lév. xv, 11) nous fournit tous les trois vocables et tous employés dans leur vrai sens: καὶ ὅσων εὰν ἅψηται ὁ γονοῤῥυὴς καὶ τὰς χεῖρας οὐ νένιπται ὕδατι, πλυνεῖ τὰ ἱμάτια, καὶ λούσεται τὸ σῶμα ὕδατι.

Le passage où il importe le plus de marquer la distinction entre νίπτειν, laver une partie du corps, et λούειν ou λοῦσθαι, laver tout le corps, et où certainement nos versions perdent quelque chose en clarté par l'absence d'un mot qui puisse exprimer le changement du terme original [1], c'est Jean xiii, 10: « Celui qui *est lavé* (ὁ λελουμένος) n'a besoin sinon qu'on lui *lave* (νίψασθαι) les pieds, puis il est entièrement net » [2]. Le lavement des pieds était un acte symbolique. Pierre ne s'en était pas aperçu

[1] La version de Lausanne porte: « Celui qui a été baigné n'a plus besoin que de se laver les pieds. » Celle de Vevey: « Celui qui a tout le corps lavé, » etc. Arnaud suit les anciennes traductions. Albert Rilliet: « Celui qui s'est baigné n'a besoin d'autre chose que de se laver les pieds... » TRAD.

[2] Le latin souffre de la même pénurie de mots; ainsi dans la Vulgate, il y a: « Qui *lotus* est, non indiget nisi ut pedes *lavet.* » De Wette a cherché à conserver cette variation dans les termes: « Wer *gebadet* ist, der braucht sich nicht als an den Füssen zu *waschen* ».

d'abord, et, ne s'en étant pas aperçu, il s'était écrié : « Tu ne me laveras jamais les pieds ! » Mais dès qu'il eut saisi le vrai sens de ce qu'avait fait son Seigneur, lui qui venait de refuser au Seigneur la permission de lui laver même les pieds, il le supplie de le laver en entier ! « Seigneur, non pas mes pieds seulement, mais encore mes mains et ma tête » ! Christ répond que cela n'était point nécessaire : Pierre avait déjà eu part à la grande purification, au pardon qui couvre tout l'homme : il était déjà λελουμένος, et ce grand acte d'absolution n'avait pas besoin d'être répété; à vrai dire, il ne pouvait l'être : « Maintenant vous êtes déjà purs, à cause de la parole que je vous ai annoncée » (Jean xv, 3). Mais, tandis qu'il en était ainsi pour l'apôtre par rapport au pardon qui embrassait tout son être, il avait besoin en même temps de se laver *les pieds* (νίψασθαι τοὺς πόδας), de toujours se nettoyer (ce qui ne pouvait s'effectuer qu'en permettant à son Seigneur de le laver) des souillures qu'il contractait (quoique justifié et en partie sanctifié) à mesure qu'il traversait un monde pécheur. On pourrait presque supposer ici, comme du reste on l'a fait, une allusion à l'ordonnance lévitique d'après laquelle Aaron et ses fils, employés dans le sacerdoce, devaient se laver *une fois pour toutes*, de la tête aux pieds, lors de leur consécration à leur charge (Exod. xxvii, 4 ; xl, 12), et d'après laquelle ils devaient aussi se laver les mains et les *pieds* dans la cuve d'airain aussi souvent qu'ils officiaient en la présence du Seigneur (Exod. xxx, 19, 21 ; xl, 31). Cette interprétation aurait plus de poids, si nous n'y trouvions *les mains et les pieds* dans la même catégorie, tandis qu'ici ils ne

sont pas seulement séparés, mais opposés les uns aux autres (Jean XIII, 9, 10). Quoi qu'il en soit, je ne puis douter que tout le mystère de notre justification, qui a lieu une fois pour toutes, satisfaisant à tous nos besoins, embrassant tout notre être, et le mystère de notre sanctification, qui chaque jour doit s'accomplir en nous, ne soient contenus dans l'antithèse entre les deux mots. Augustin l'a bien clairement expliqué (*In Ev. Jon.* XIII, 10) : « Homo in sancto quidem baptismo totus abluitur, non præter pedes, sed totus omnino : verumtamen cum in rebus humanis postea vivitur, utique terra calcatur. Ipsi igitur humani affectus, sine quibus in hac mortalitate non vivitur, quasi pedes sunt, ubi ex humanis rebus afficimur. Quotidie ergo pedes lavat nobis, qui interpellat pro nobis : et quotidie nos opus habere est pedes lavemur in ipsa Oratione Dominica confitemur, cum dicimus, Dimitte nobis debita nostra ».

§ XLVI. — Φῶς, φέγγος, φωστήρ, λύχνος, λαμπάς.

Tous ces mots sont traduits, dans les versions ordinaires, les uns occasionnellement, les autres toujours, par « lumière »; ainsi, φῶς (Matt. IV, 16; Rom. XIII, 12, et souvent); φέγγος, (Matt. XXIV, 29; Marc XIII, 24; Luc XI, 33; il ne se représente plus); φωστήρ (Phil. II, 15; Apoc. XXI, 11; il ne se retrouve pas ailleurs); λύχνος, (Matt. VI, 22; Jean V, 35; 2 Pier. I, 19, et ailleurs); quoique souvent on le rende par « chandelle » (Matt. V, 15; Apoc. XXII, 5); et λαμπάς (Act. XX, 8), quoique ailleurs on le traduise par « lampe » (Matt. XXV, 1; Apoc. VIII, 10) et par « flambeau », « torche » (Jean XVIII, 3).

Les vieux grammairiens distinguaient entre φῶς et φέγγος (qui ne sont que des formes différentes issues d'un seul et même mot). Φῶς est la lumière du soleil ou du jour; φέγγος, la lumière de la lune.

Les écrivains de l'Attique auxquels doit revenir cette distinction, si elle revient à quelqu'un, ne la maintiennent eux-mêmes qu'imparfaitement. Ainsi dans Sophocle φέγγος est trois ou quatre fois attribué au soleil (*Antig.* 800; *Ajax*, 654, 840; *Trachin.* 597); tandis que dans Platon nous rencontrons φῶς σελήνης (*Rep.* VII, 516 b; cf. Esaï. XIII, 10; Ezéch. XXXII, 7). Les grammairiens ont raison en ceci, que φέγγος indique le plus souvent la lumière de la lune et des autres astres de la nuit, φῶς celle du soleil ou du jour; ainsi Platon (*Rep.* VI, 508 c) oppose l'un à l'autre ἡμερινὸν φῶς et νυκτερινὰ φέγγη. Ceci, comme tant d'autres fines distinctions dans la langue grecque, est si bien observé dans le N. T., que la lumière de la lune (dans les seuls cas où il en soit question) est rendue par φέγγος (Matt. XXIV, 29; Marc XIII, 24; cf. Joël II, 10; III, 15), celle du soleil par φῶς (Apoc. XXII, 5). Il s'ensuit que φῶς plutôt que φέγγος, forme l'exacte antithèse de σκότος (Plato, *Rep.* VII, 518 *a*; Matt. VI, 23; 1 Pier. II, 9); et que généralement φῶς représente la désignation la plus absolue de la lumière; ainsi Hab. III, 4: καὶ φέγγος αὐτοῦ [τοῦ Θεοῦ] ὡς φῶς ἔσται. Voir Dœderlein, *Lat. Syn.* vol. II, p. 69.

Φωστήρ, comme nous l'avons dit, est traduit par « lumière » dans nos versions; ainsi, dans Phil. II, 15: « Parmi lesquels vous brillez comme des *lumières* dans le monde (ὡς φωστῆρες ἐν κόσμῳ). » Il serait difficile de dire mieux, et cependant cela ne rend pas avec une entière

précision la pensée de S. Paul. Les φωστῆρες sont ici les corps célestes, « luminaria » (Vulg.), « Himmelslichter » (De Wette), et principalement le soleil et la lune, les « lumières », ou « grandes lumières (= « luces », Cicero, Poet.), dont parle Moïse, Gen. I, 14, 16, où מְאֹרוֹת est rendu par φωστῆρες dans les Septante. Comparez Ecclus. XLIII, 7, où la lune est désignée par φωστήρ; et la Sagesse XIII, 2, où l'expression φωστῆρες οὐρανοῦ est exactement équivalente à φωστῆρες ἐν κόσμῳ ici; en effet, le κόσμος de cet endroit-ci c'est le monde *matériel*, c'est le στερέωμα ou firmament, et non le monde *moral* déjà rendu par γενεὰ σκολιὰ καὶ διεστραμμένη. Il serait difficile de mieux traduire que ne le font les versions ordinaires, qui rendent Apoc. XXI, 11, par : « sa lumière [ὁ φωστὴρ αὐτῆς] était semblable à une pierre très précieuse ». Le mot « éclat » donnerait une fausse idée; cependant « sa lumière » n'est pas tout à fait satisfaisant, car il y règne une certaine amphibologie. Cela peut signifier « la lumière que répandait la cité céleste », tandis que φωστήρ signifie « ce qui répandait de la lumière sur la cité céleste », c'est-à-dire son luminaire[1]. Et quant à ce qu'était ce luminaire, le vers. 23 nous l'apprend : « Sa lumière, c'est l'Agneau » ; ὁ λύχνος αὐτῆς y étant équivalent à ὁ φωστὴρ αὐτῆς dans notre verset.

Quant à λύχνος et à λαμπάς, disons que ce dernier mot doit toujours être rendu par flambeau, et λύχνος par lampe. Λύχνος n'est point une « chandelle » (« candela », de « candeo », la bougie de cire *blanche*, et

[1] Les versions de Lausanne et de Vevey ont « luminaire », ainsi que celle de Rilliet, mais celle d'Arnaud porte « éclat ».
TRAD.

ensuite toute espèce de bougie), mais une lampe à main et que l'huile alimente. Λαμπάς n'est pas non plus une « lampe », mais une « torche », et cela, non dans le grec attique seulement, mais encore dans le grec hellénistique de date plus récente (Polyb. III, 93, 4; Herodian., IV, 2; Plutarch., *Timol.* 8; *Alex.* 38; *Jug.* VII, 16, 20); et, je le crois, toujours dans le N. T. Comme preuve que dans Apoc. VIII, 10, λαμπάς doit être traduit par « flambeau » (« Fackel », De Wette), voir Aristote, *De Mund.* 4. — On peut objecter que dans la Parabole des dix Vierges, les λαμπάδες sont alimentées d'huile et qu'elles doivent être des lampes. Mais il n'en est pas ainsi. Elphinstone montre (*History of India*, vol. I, p. 333) qu'en Orient, on alimente d'huile une torche aussi bien qu'une lampe. Voici ses paroles : « La vraie manière d'éclairer, pour les Indous, c'est au moyen de torches que tiennent des hommes qui en alimentent la flamme d'huile au moyen d'une sorte de bouteille (l'ἀγγεῖον de Matt. XXV, 4) construite à cet effet ».

Bien des passages gagneraient en clarté tout simplement par la distinction de φῶς et de λύχνος [1].

---

[1] Dans notre Martin (2 Pier. I, 19), le mot « chandelle » doit être remplacé par « lampe », ainsi qu'il traduit le même λύχνος, Jean V, 35.

Dans le cas de Jean-Baptiste, λύχνος a pour antithèse φῶς, et dans le passage de l'épître, φωσφόρος. L'opposition est ici transférée dans la sphère la plus élevée du monde spirituel à laquelle songeât le poëte, quand il écrivit ces beaux vers :

> « Night's *candles* are burnt out, and jocund *Day*
> Stands tiptoe on the misty mountain-tops ».

Cette dernière citation est donnée par notre auteur; nous en

§ XLVII. — Χάρις, ἔλεος.

Χάρις offre, à plus d'un égard, un grand intérêt ; il serait difficile de trouver un mot qui révélât plus clairement, dans son emploi, l'esprit grec lui-même. Mais nous devons nous borner ici à le considérer dans ses relations avec ἔλεος et comme signifiant la faveur *divine*, la grâce, et voir jusqu'où et sous quels rapports, la χάρις Θεοῦ (Rom. vi, 14, 15; xi, 6 ; Gal. ii, 21 ; Héb. xiii, 9) diffère de l'ἔλεος (Luc, i, 50 ; Ephés. ii, 4 ; 1 Pier. i, 3), la *grâce* divine, de la *miséricorde*.

La *liberté* des manifestations de l'amour de Dieu est le point central de sa χάρις. Quand Aristote définit la χάρις, quoiqu'il ne parle que de celle des hommes, il s'appuie tout entier sur ce fait, que c'est un bienfait conféré sans espoir ou attente de retour et qui n'a d'autre mobile que la libéralité et le cœur généreux du donateur (*Rhet.* ii, 7) : ἔστω δὴ χάρις, καθ' ἣν ὁ ἔχων λέγεται χάριν ὑπουργεῖν τῷ δεομένῳ μὴ ἀντί τινος, μηδ' ἵνα τι αὐτῷ τῷ ὑπουργοῦντι, ἀλλ' ἵνα ἐκείνῳ τι. Cela étant, nous rencontrons χάρις καὶ δωρεά, Polyb. i, 31, 6 (cf Rom. iii, 24, δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι) ; v, 15, 17 ; xii, 3, 6 ; xv, 15 ; χάρις καὶ εὔνοια, Plato, *Leg.* xi, 931 a ; χάρις opposé à μισθός, Plutarch., *Lyc.* 15. Comparez Rom. xi, 6, où S. Paul oppose, dans une antithèse des plus tranchantes, χάρις à ἔργα, et montre qu'ils s'excluent mutuellement, car il est de l'essence de tout don découlant de la χάρις, de n'être ni gagné ni mérité, comme le déclare si souvent

---

avons omis, dans ce paragraphe, quelques lignes qui se rapportaient à la version anglaise. TRAD.

S. Augustin, « Gratia, nisi gratia sit, non est gratia » ; — ou, d'être accordé à celui qui a *démérité*, comme le fidèle le reconnaîtra sans le moindre embarras.

Mais, tandis que la χάρις se rapporte ainsi aux *péchés* des hommes, et qu'elle est ce glorieux attribut de Dieu que ces péchés provoquent et qu'elles manifestent ; tandis qu'elle est son *libre don* en vue du pardon, l'ἔλεος a trait spécialement et directement à la misère, conséquence de ces péchés ; c'est le sentiment délicat de cette misère, sentiment qui se déploie dans l'effort que la perversité continue de l'homme peut seule empêcher ou vaincre, et qui cherche à soulager cette misère et à l'ôter tout à fait. Aussi Bengel dit fort bien : « Gratia tollit culpam, misericordia miseriam ». Mais ici, comme dans d'autres cas, il vaut la peine de considérer l'usage antérieur de ce mot, son emploi avant qu'il fût élevé à ce rang où il désigne la miséricorde de Celui dont la grâce pénètre toutes les œuvres. Aristote (Rhet. II, 8) nous donne la définition d'ἔλεος : ἔστω δὴ ἔλεος, λύπη τις ἐπὶ φαινομένῳ κακῷ φθαρτικῷ καὶ λυπηρῷ, τοῦ ἀναξίου τυγχάνειν, ὃ κἂν αὐτὸς προσδοκήσειεν ἂν παθεῖν, ἢ τῶν αὐτοῦ τινά. On s'apercevra d'abord qu'il nous faudra beaucoup modifier cette définition et en retrancher quelque chose, quand nous aurons à parler de l'ἔλεος divin. La douleur ne touche point Dieu, elle ne peut pas toucher Celui en la présence duquel il y a plénitude de joie. Il n'exige point de souffrances injustes (λύπη ὡς ἐπὶ ἀναξίως κακοπαθοῦντι, est la définition stoïcienne d'ἔλεος, Diogène de Laërte, VII, 1, 63 [1]) pour le toucher, puisque dans un monde de

[1] Ainsi Cicéron (Tuscul. IV, 8, 18) : « Misericordia est ægri-

pécheurs, il n'y a point de souffrances absolument injustes, et Celui qui est au-dessus de tout ce qu'on appelle hasard et changement ne peut craindre, en voyant la misère, la possibilité de s'y voir lui-même entraîné. Il ne faut pas s'étonner que les Manichéens et autres qui voulaient un Dieu aussi peu semblable à l'homme que possible, se soient récriés contre l'idée de lui attribuer l'ἔλεος et qu'ils s'en soient fait une arme contre cet A. T. dont le Dieu n'avait pas honte de se proclamer Lui-même un Dieu de pitié et de compassion (Ps. LXXVIII, 38; LXXXVI, 15; et ailleurs). Ils avaient ici l'avantage du mot latin, « misericordia », et ils ne manquèrent pas d'en appeler à l'étymologie, et de demander, si le « miserum cor » pouvait trouver place en Dieu? Augustin répondit avec raison que ce mot et tous les autres termes employés pour exprimer les affections humaines exigeaient certaines modifications, un dépouillement de toutes les infirmités qui s'attachent aux passions humaines, avant qu'on pût les attribuer au Très Haut, mais que pour tout cela, ces infirmités n'étaient que les accidents de ces affections, celles-ci demeurant immuables dans leur essence. Ainsi *De Div. Quæst.* II, 2 : « Item de misericordia, si auferas compassionem cum eo, quem miseraris, participatæ miseriæ, *ut remaneat tranquilla bonitas subveniendi et a miseria liberandi,* insinuatur divinæ misericordiæ qualiscunque cognitio » : cf. *De Civ. Dei*, IX, 5; et Suicer, *Thes.* s. v. Nous pouvons dire que la χάρις de Dieu, c'est sa libre grâce et son don,

tudo ex miseria alterius *injuria laborantis.* Nemo enim parricidæ aut proditoris supplicio misericordia commovetur. »

manifestés dans le pardon des péchés des hommes, en tant qu'ils sont *coupables;* son ἔλεος, en tant qu'ils sont *malheureux*. La création inférieure peut être, et elle est, l'objet de l'ἔλεος de Dieu, en tant que la malédiction de l'homme a rejailli sur elle (Job. xxxviii, 41 ; Ps. cxlvii, 9; Jon. iv, 11 ; Rom. viii, 20-23), mais l'homme seul est l'objet de sa χάρις ; lui seul en a besoin, lui seul est capable de la recevoir.

Dans la pensée divine, et dans l'ordre de notre salut tel que Dieu l'a conçu, l'ἔλεος précède la χάρις. Dieu a tant *aimé* le monde d'un amour de compassion (voilà l'ἔλεος) qu'Il a *donné* son Fils unique (voilà la χάρις), afin que le monde fût sauvé par lui (cf. Ephés. ii, 4 ; Luc i, 78, 79). Mais, dans l'ordre de la manifestation des desseins de Dieu à l'endroit du salut, la grâce doit précéder la miséricorde, la χάρις doit faire place à l'ἔλεος. Il est vrai que les mêmes hommes sont les objets de ces deux faveurs, étant à la fois coupables et malheureux ; cependant la justice de Dieu, qui doit être maintenue tout aussi nécessairement que son amour, exige que la coulpe soit ôtée avant que la misère puisse être soulagée; ceux qui sont pardonnés peuvent seuls être bénis.

Dieu doit pardonner avant qu'Il puisse guérir ; les hommes doivent être justifiés avant qu'ils puissent être sanctifiés : et comme la justice divine en elle-même réclame absolument cela, elle le réclame aussi de la même manière qu'elle s'exprime dans la constitution morale de l'homme, unissant comme elle l'y fait la misère au péché et faisant de celle-là l'inséparable compagne de celui-ci. D'où il suit que dans chacune des salutations apostoliques où ces vocables se présentent, χάρις précède

ἔλεος (1 Tim. I, 2; 2 Tim. I, 2; Tite I, 4; 2 Jean 3; cf. Sagesse III, 9). Cet ordre ne pouvait être renversé.

§ XLVIII. — Θεοσεβής, εὐσεβής, εὐλαβής, θρῆσκος, δεισιδαίμων.

Θεοσεβής, épithète appliquée trois fois à Job (I, 1, 8; II, 3), ne se présente qu'une fois dans le N. T. (Jean IX, 31), et θεοσέβεια, pas plus souvent (1 Tim. II, 10; Job XXVIII, 28). Εὐσεβής, avec les mots qui en dépendent, se rencontre plus souvent (1 Tim. II, 2; Act. X, 2; 2 Pier. II, 9, et ailleurs). Avant de considérer le rapport de ces deux mots aux autres mots de notre groupe, nous ferons bien de marquer une distinction subordonnée qui existe entre eux; à savoir que dans θεοσεβής est impliquée, par sa propre dérivation, la piété *envers Dieu,* ou *envers les dieux;* tandis qu'εὐσεβής, quoiqu'il signifie souvent cela, peut aussi signifier la piété dans l'accomplissement des obligations humaines, comme envers ses parents ou envers d'autres. (Eurip., *Elect.* 253, 254), car le mot, selon son étymologie, implique seulement le « culte » et la révérence, mais le culte *bien* dirigé[1]. De fait, εὐσεβής renferme le même double sens que le latin « pietas », qui veut dire plus que « justitia *adversum Deos* », ou « scientia *colendorum Deorum* » (Cicero, *Nat. Deor.* I. 41); double sens, qui embarrasse souvent, quelque instructif qu'il soit, en sorte que plus d'une fois Augustin, quand il veut être exact et précis

[1] Culte, en anglais « worship » = « worthship », de « worth », prix, valeur, estimé. TRAD.

dans son langage, s'arrête pour faire observer que, par « pietas », il veut dire ce qu'εὐσέβεια *peut* signifier, et que θεοσέβεια seul *doit* signifier, à savoir, la piété *envers Dieu* (*De Trin.* xiv, 1; *Civ. Dei*, x, 1; *Enchir.*, 1). En même temps εὐσέβεια, que les Stoïciens ont défini par ἐπιστήμη θεῶν θεραπείας (Diog. Laert., vii, i, 64, 119), et qui ne signifie pas tout culte rendu aux dieux, mais un culte véritable (εὖ), est le mot consacré pour exprimer cette piété, à la fois en elle-même (Xenoph., *Ages.*, iii, 5; xi, 1), et comme étant le juste-milieu entre ἀθεότης et δεισιδαιμονία (Plut., *De Super.* 14); ἀσέβεια et δεισιδαιμονία (Philo., *Quod Deus Imm.* 3, 4). L'εὐσέβεια chrétienne est bien définie par Eusèbe (*Præp. Evang.*, l. i, ch. i, § 3) comme étant ἡ πρὸς τὸν ἕνα καὶ μόνον ὡς ἀληθῶς ὁμολογούμενόν τε καὶ ὄντα Θεὸν ἀνάνευσις, καὶ ἡ κατὰ τοῦτον ζωή.

Ce qu'il fallait dire sur εὐλαβής, nous l'avons déjà dit en partie (v. p. 38); cependant nous pouvons ajouter ici une observation. Nous avons fait voir comment εὐλάβεια passait du sens de prévoyance et de prudence dans les choses humaines aux mêmes vertus appliquées aux choses divines; le vocable allemand « Andacht » suit à peu près la même pente (voy. Grimm, *Wœrterbuch*, s. v.). Les seuls endroits où se trouve εὐλαβής dans le N. T. sont: Luc ii, 25; Act. ii, 5; viii, 2. La traduction du terme par « dévot » est ce qu'il y a de mieux.

Dans tous ces endroits il s'agit de la piété juive, de la piété, comme on pourrait dire, de l'A. T. Dans le premier passage εὐλαβής s'applique à Siméon, dans le second, à ces Juifs qui venaient de lieux éloignés pour célébrer les fêtes à Jérusalem; et dans le troisième, à

ces ἄνδρες εὐλαβεῖς qui emportèrent, pour le déposer dans le tombeau, le corps de S. Etienne. C'étaient sans doute des Juifs dévots plutôt que des frères *chrétiens*, et qui prouvèrent, par cet acte courageux, ainsi que par leurs lamentations sur le corps du martyr, qu'ils se séparaient en esprit de la sanglante action des autres, et, si c'était possible, de tout châtiment qui fondrait sur la cité de ces meurtriers. Il ne nous est point dit s'il leur fut accordé de croire, dans la suite, au Crucifié qui avait des témoins tels qu'Etienne, mais nous pouvons bien le présumer.

Si nous nous rappelons que dans cette crainte mêlée d'amour qui constitue la piété envers Dieu, c'est sur la *crainte* que l'A. T. met l'accent, tandis que c'est sur l'*amour* qu'appuie le Nouveau (quoiqu'il y eût de l'amour dans la crainte des saints, comme il doit y avoir maintenant de la *crainte* dans l'amour des croyants), on verra sur-le-champ qu'εὐλάβεια était bien le mot dont il fallait se servir pour exprimer, sous l'Ancienne Alliance, la piété de ceux qui, comme Zacharie et Elisabeth, « étaient justes devant Dieu, marchant dans les commandements et les ordonnances du Seigneur sans reproche » (Luc I, 6), et qui ne négligeaient rien qui rentrât dans la sphère des devoirs qui leur étaient prescrits. Quand il s'agit d'accomplir exactement et scrupuleusement ce qui est prescrit, dans le sentiment du danger que l'on court de tomber dans une coupable négligence à l'endroit du service de Dieu, et de la nécessité, par conséquent, de veiller avec anxiété sur la tentation d'ajouter ou de retrancher ou d'altérer d'une manière quelconque ce qui est commandé, c'est

toujours εὐλαβής, εὐλάβεια, employés dans leur sens religieux, qu'il faut choisir pour traduire cette idée [1].

Plus d'une fois Plutarque exalte l'εὐλάβεια des anciens Romains en matière religieuse, comme formant un contraste avec l'indifférence des Grecs. Ainsi, après avoir donné d'autres exemples pour prouver le fait (*Coriol.* 25), il continue : « Dans ces derniers temps encore ils recommencèrent un sacrifice jusqu'à trente fois, sacrifice après sacrifice ; parce qu'ils s'imaginaient qu'il s'y glissait quelque négligence ou autre, tant ils étaient saints et dévoués à leurs dieux » (τοιαύτη μὲν εὐλάβεια πρὸς τὸ θεῖον Ῥωμαίων) [2]. Ailleurs Plutarque trace le portrait de Paul Emile (c. 3) comme étant remarquable pour son εὐλάβεια. Le passage est long, je n'en citerai qu'une partie, me servant encore de la bonne traduction du vieux Sir Thomas North ; bien qu'un peu libre, elle est correcte dans les choses essentielles : « Quand il (Paul Emile) s'acquittait de quelque devoir appartenant à sa charge de sacerdote, il le faisait avec une grande expérience, avec jugement et diligence ; laissant de côté toutes les autres pensées, et sans omettre aucune ancienne cérémonie, ou en ajouter une nouvelle, luttant souvent avec ses collègues pour des

---

[1] On peut faire ici une citation fort à propos des paroles bien connues de Cicéron quand il fait dériver « religio » de « relegere » (*De Natur. Deor.* II, 28) : « Qui omnia quæ ad cultum deorum pertinerent, diligenter retractarent, et tanquam *relegerent*, sunt dicti *religiosi* ».

[2] *Plutarch* by North, p. 195 : cf. Aulus Gellius, II, 28 : « Veteres Romani... in constituendis religionibus atque in diis immortalibus animadvertendis *castissimi cautissimique*. »

bagatelles, en apparence, et leur déclarant que, quoique nous présumions que les dieux soient aisément pacifiés, et qu'ils pardonnent volontiers toutes les fautes et les vétilles commises par négligence, néanmoins, ne fût-ce que par respect pour la république, ils ne devaient pas traiter légèrement ou avec insouciance les fautes commises en ces matières », p. 206.

Mais, si dans εὐλαβής nous avons l'adorateur plein de sollicitude et de scrupules, qui se fait conscience de ne rien changer, de ne rien omettre, ayant surtout peur d'offenser la Divinité, nous avons dans θρῆσκος (Jacq. I, 26), qui correspond plus exactement au « religiosus » des Latins, celui qui accomplit avec zèle le service divin dans ses devoirs extérieurs. A la vérité, le mot ne se trouve pas ailleurs, dans tout le cercle de la littérature grecque, mais, remontant jusqu'à θρησκεία, nous n'avons aucune difficulté à découvrir le vrai sens de θρῆσκος. Θρησκεία (= « cultus », ou peut-être, plus exactement, « cultus *exterior* ») est avant tout le culte cérémoniel de la religion, les formes extérieures ou le corps dont l'εὐσέβεια est l'âme intelligente. L'étymologie de Plutarque (*Alex.* 2) qui fait dériver θρῆσκος d'Orphée de *Thrace* qui introduisit la célébration des mystères, est sans valeur scientifique ; cependant elle indique, et sans doute avec raison, les offices divins comme étant l'idée fondamentale du mot.

Qu'il est donc délicat et beau le choix que S. Jacques fait de θρῆσκος et de θρησκεία (I, 26, 27) ! « Si quelqu'un », veut-il dire, s'imagine être θρῆσκος, un observateur diligent des devoirs de la religion, si quelqu'un veut rendre une θρησκεία pure et sainte à Dieu, qu'il sache

qu'elle ne consiste point en ablutions extérieures ou en observances cérémonielles; oui, qu'il sache qu'il est une meilleure θρησκεία que des milliers de béliers et que des rivières d'huile, à savoir la pratique de la justice, l'amour de la miséricorde et l'humilité dans la communion avec Dieu » (Mic. vi, 7, 8); ou selon ses propres paroles, « visiter les veuves et les orphelins dans leur épreuve et se conserver pur des souillures du monde » (Matt. xxiii, 23). S. Jacques n'affirme pas ici, comme nous l'entendons dire quelquefois, que ces devoirs forment la somme totale de la vraie religion — ni même qu'ils en constituent l'essence réelle, mais il déclare qu'ils en sont le corps, la θρησκεία, dont la piété, ou l'amour pour Dieu, est l'âme intelligente. L'apôtre réclame pour la nouvelle Économie une supériorité sur l'ancienne, en ce que la θρησκεία du N. T. consiste en actes de miséricorde, d'amour, de sainteté; elle a la *lumière pour vêtement*, et sa *robe est la justice*. La nouvelle Économie est bien plus noble que l'ancienne dont la θρησκεία était au mieux purement cérémonielle et formelle, quelle que fût la vérité qu'elle renfermât en son sein.

Ces observations sont de Coleridge (*Aids to Reflexion*, 1825, p. 15). — Nous lisons dans Philon (*Quod Det. Pot. Ins.* 7) un passage très instructif sur le caractère tout extérieur de la θρησκεία. Ayant repoussé ceux qui voudraient bien être comptés au nombre des εὐσεβεῖς en considération de certaines ablutions ou offrandes précieuses qu'ils avaient faites au temple, il continue : πεπλάνηται γὰρ καὶ οὗτος τῆς πρὸς εὐσέβειαν ὁδοῦ, θρησκείαν ἀντὶ ὁσιότητος ἡγούμενος. La promptitude avec laquelle

la θρησκεία dégénéra en superstition, en culte des faux dieux (Sag. xiv, 18, 27; Col. ii, 18), indique d'elle-même qu'elle avait plus affaire avec la forme qu'avec l'essence de la piété. Ainsi Grégoire de Naziance (*Carm*. ii, 34, 150, 151) :

Θρησκείαν οἶδα καὶ τὸ δαιμόνων σέβας,
Ἡ δ' εὐσέβεια προσκύνησις Τριάδος.

Δεισιδαίμων, dernier mot de ce groupe, et son substantif δεισιδαιμονία, remplissaient d'abord un emploi honorable; il est possible que « superstitio » et « superstitiosus » aient eu le même emploi, du moins on croirait en trouver des indices dans l'usage que Plaute fait de « superstitiosus » (*Curcul*. iii, 27; *Amphit*. i, 1, 169); cependant, comme personne n'a encore deviné le secret de ce mot, il est impossible de dire si cette supposition est fondée ou non. Les philosophes donnèrent les premiers une signification défavorable à δεισιδαιμονία. Dès qu'ils eurent considéré que la peur n'était pas une bonne chose pour la piété, mais un élément de trouble et qui, par conséquent, devait en être banni (voir Plutarch., *De Aud. Poët*. 12, et Wyttenbach, *Animad. in Plut*., vol. i, p. 997), il était presque inévitable qu'ils ne s'emparassent d'un mot qui, par son étymologie même, impliquait la crainte (δεισιδαιμονία de δείδω) et qu'ils ne l'employassent pour dénoter ce qu'ils ne permettaient pas, ce qu'ils condamnaient, à savoir, le « timor inanimis Deorum » (Cicero, *Nat. Deor*. i, 41), où nous ne devons pas appuyer sur « inanimis » mais sur « timor »; cf. Augustin (*De Civ. Dei* vi, 9) : « Varro *religiosum* a *superstitioso* ea distinctione discernit, ut a superstitioso

dicat timeri Deos; a religioso autem *vereri* ut parentes; non ut hostes *timeri*. »

Mais même après que ces philosophes eurent employé δεισιδαιμονία à des usages moins élevés et qu'ils l'eurent défini, comme le fait Théophraste : δειλία περὶ τὸ δαιμόνιον, ce vocable ne perdit point aussitôt ni entièrement son sens plus élevé. Il resta même comme terme moyen jusqu'à la fin, penchant du côté du bien ou du mal, selon l'intention de celui qui s'en servait. Ainsi nous ne trouvons pas seulement δεισιδαίμων (Xenoph., *Ages.* XI, 8; *Cyr.* III, 3, 58) et δεισιδαιμονία (Polyb. VI, 56, 7; Joseph., *Ant.* X, 3, 2, usités dans un bon sens; mais S. Paul lui-même s'en sert (sans arrière-pensée défavorable) dans son fameux discours à l'Aréopage. S'adressant aux Athéniens : « Je m'aperçois qu'en toutes choses vous êtes ὡς δεισιδαιμονεστέρους" (Act. XVII, 22), ce qui ne peut signifier, « trop superstitieux », comme nous l'avons traduit, ou « allzu abergläubisch », comme l'a fait Luther, mais plutôt « religiosiores », comme porte Th. de Bèze, « sehr gottesfürchtig », comme traduit De Wette [1]). En effet, ce n'était pas la manière de S. Paul d'injurier ses auditeurs et par là de se les aliéner, et moins que jamais au début d'un discours dont le but était de les amener à la vérité. Des raisons plus élevées que celles d'une prudence de calcul l'eussent empêché de s'exprimer ainsi; personne moins que lui n'était disposé à faire peu de cas de l'élément religieux dans le paganisme, ou à le nier, quelque couvert et

[1] Bengel (*in loco*) : « δεισιδαίμων, verbum per se μέσον, ideoque ambiguitatem habet clementem, et exordio huic aptissimam. »

obscurci qu'il fût par le mensonge et l'erreur. Mais par de telles considérations, quelques interprètes, Chrysostome, par exemple, font δεισιδαιμονεστέρους = εὐλαβεστέρους, et y trouvent l'expression d'un éloge. Mais il ne faut pas que nous tombions non plus dans l'autre extrême. S. Paul choisit, avec le tact le plus exquis, et en même temps sans dévier de la parfaite vérité, un terme qui, d'une manière presque imperceptible, passait de l'éloge au blâme. En s'en servant, il rend à ses auditeurs athéniens l'honneur qui leur était dû de l'aveu de tous comme étant de zélés adorateurs des puissances supérieures (aussi loin qu'allaient leurs connaissances), des εὐσεβεστάτους παντῶν τῶν Ἑλλήνων, comme les appelle Josèphe, mais en même temps, l'apôtre ne leur prodigue pas les termes qui expriment le plus grand honneur, et qu'il réserve pour les vrais adorateurs du vrai Dieu. — Ce que nous venons de dire du passage où se trouve δεισιδαίμων, s'applique également à celui qui contient δεισιδαιμονία (Act. xxv, 19). Festus peut parler, en cet endroit, avec un certain dédain qu'il cherche à couvrir de la δεισιδαιμονία, ou de l'adoration exagérée de Dieu (« Gottesverehrung », comme traduit De Wette), qui, selon lui, était commune à Paul et à ses accusateurs juifs, mais il n'aurait guère appelé cette adoration une « superstition », et cela à la face d'Agrippa, car « cette superstition » même était la religion d'Agrippa (Act. xxvi, 3, 27), qu'il était certes bien loin de vouloir insulter!

---

§ XLIX. — Κλῆμα, κλάδος.

Ces mots sont de la même famille et descendent tous deux de κλάω, « frango »; la *fragilité* de la branche, cette facilité avec laquelle elle peut être brisée pour être plantée ou greffée de nouveau, est l'idée qui est à la base des deux vocables.

Néanmoins il existe une distinction entre eux : κλῆμα (= « palmes ») indique surtout la branche *de la vigne* (ἀμπέλου κλῆμα, Plat., *Rep.*, I, 353 a); tandis que κλάδος (= « ramus ») indique une jeune branche, un rameau d'un arbre quelconque. Le N. T. se conforme toujours à cette distinction. Κλῆμα ne s'y présente que dans l'allégorie du « vrai cep » (Jean, XV, 2, 4, 5, 6; cf. Nomb. XIII, 24; Ps. LXXIX, 12; Ezéch. XVII, 6); tandis que nous avons les κλάδοι du sénevé (Matt. XIII, 32), du figuier (Matt. XXIV, 32), de l'olivier (Rom. XI, 16), et des arbres en général (Matt. XXI, 8; cf. Ezéch. XXXI, 7; Jér. XI, 16; Dan. IV, 9).

§ L. — Ἱμάτιον, χιτών, ἱματισμός, χλαμύς, στολή, ποδήρης.

Ἱμάτιον est proprement un diminutif d'ἷμα (= εἷμα), bien que, comme τρύβλιον, θηρίον, et tant d'autres mots, il ait entièrement abandonné tout sens de diminutif. Au pluriel, c'est le terme le plus général pour exprimer des vêtements d'hommes ou de femmes, sans qu'on veuille appuyer en aucune manière sur les mots. (Matt., XI, 8; XXVI, 65), ou désigner telle espèce de vêtements plus particulièrement que telle autre. Mais on emploie aussi ἱμάτιον dans un sens plus restreint, en parlant

du vêtement de dessus qui était tellement large qu'un homme s'en enveloppait quelquefois pour dormir (Ex. xxii, 26); c'est le manteau, par opposition au χιτών, ou tunique qui serrait le corps et qu'on portait sous le manteau; ainsi l'on dit περιβάλλειν ἱμάτιον, d'où les dénominations accessoires du ἱμάτιον : περιβόλαιον (Exod. xxii, 7, περιβολή; Plutarch., *Conj. Præc.* 12), mais ἐνδύειν χιτῶνα (Dio Chrysost., *Orat.* vii, 111). Ἱμάτιον et χιτών, comme vêtement de dessus et de dessous, se trouvent constamment ensemble (Act. ix, 39; Matt. v, 40; Luc vi, 29; Jean xix, 23). Ainsi dans Matt. v, 40, notre Seigneur donne cette instruction à ses disciples : « A celui qui veut plaider avec toi et prendre ta *tunique* (χιτῶνα), laisse aussi le *manteau* (ἱμάτιον) ». On suppose ici que celui qui dépouille quelqu'un commencera par prendre le vêtement le moins coûteux, celui de dessous, qu'il procédera ensuite par le plus coûteux, par le vêtement de dessus; et ce procédé de spoliation, étant selon les règles, il n'y a rien de contraire à la nature de s'y conformer; mais dans Luc vi, 29, l'ordre est renversé : « A celui qui t'ôte ton *manteau* (ἱμάτιον), ne refuse pas ta *tunique* (χιτῶνα) ». Comme tout le contexte le montre clairement, le Seigneur a ici en vue un acte de violence, c'est pourquoi il parle du manteau ou vêtement supérieur, comme de ce qu'on saisirait le premier. Dans la fable d'Esope (Plutarch., *Præc. Conj.* 12) le vent, avec toute sa force, ne produit d'autre effet sur le voyageur que de l'obliger à serrer le ἱμάτιον dont il est enveloppé, tandis que, lorsque le soleil commence à luire en plein, le voyageur ôte d'abord son ἱμάτιον et puis son χιτών. On disait de quelqu'un qu'il était γυμνός, quand il avait mis

de côté son ἱμάτιον et qu'il n'avait que son χιτών ; ce qui ne veut pas dire qu'il était *nu* dans le sens de nos traductions (Jean XXI, 7), cela ferait croire à une indécence qui certainement n'existait pas, mais γυμνός a le sens de dépouillé en vue du travail. Naturellement c'est son ἱμάτιον que l'esclave Joseph laisse entre les mains de celle qui voulait le séduire (Gen. XXXIX, 12), tandis que dans Jude v, 23, χιτών jouit de sa vraie signification.

Ἱματισμός, mot d'introduction relativement nouvelle dans la langue grecque et appartenant à la κοινὴ διάλεκτος, est rarement, si jamais employé, autrement qu'en parlant des vêtements plus ou moins splendides, imposants, coûteux. C'est l'habit de parade (le mot exprime très bien l'idée; cf. Gen. XLI, 42; Ps. CII, 26; Apoc XIX, 13) des rois, tel que celui de Salomon dans toute sa gloire (1 Rois X, 5; cf. XXII, 30). Ἱματισμός est joint à l'or et à l'argent, comme faisant partie d'une précieuse dépouille (Exod. III, 22; XII, 35; cf. Act. XX, 33); il est accompagné d'épithètes telles qu'ἔνδοξος (Luc VII, 25; cf. Esaïe III, 18, δόξα τοῦ ἱματισμοῦ), ποικίλος (Ezéch. XVI, 18), διάχρυσος (Ps. XLV, 10), πολυτελής (1 Tim. II, 9; cf. Plutarch., *Apoph. Lac. Archid.* 7); il s'applique au χιτών de notre Seigneur (Matt. XXVII, 35; Jean XIX, 24)[1], qui était ἄῤῥαφος, d'un prix et d'une beauté tels que de grossiers soldats ne voulurent pas le déchirer et par cela même le détruire.

La robe de pourpre dont les moqueurs revêtirent le

[1] Ἱματισμός s'applique à l'habillement dans son ensemble. Dans Matt. XXVII, 35, il n'est point synonyme de Χιτών.

D[r] A. SCHELER.

Seigneur dans le prétoire de Pilate, saint Matthieu l'appelle χλαμύς (xxvii, 28, 31), et c'est le mot qui convient. Χλαμύς signifie constamment un vêtement de dignité et de charge, à tel point que χλαμύδα περιτιθέναι était une expression proverbiale pour : revêtir une magistrature (Plutarch., *An Sen. Ger. Resp.* 26). Cette magistrature pouvait être *civile;* mais χλαμύς, comme « paludamentum » (qui est son équivalent latin le plus rapproché, et non « sagum »), exprime bien plus communément la robe dont se couvraient les officiers militaires, les capitaines, les commandants ou *imperatores* (2 Macc. xii, 35); et l'emploi de χλαμύς, dans le récit de la Passion, laisse bonne prise à l'opinion que ces profanes, ces moqueurs obtinrent (ce qui leur était si facile au prétoire) un manteau de rebut de quelque grand officier romain et qu'ils en revêtirent la personne sacrée du Seigneur. L'épithète de κόκκινος que saint Matthieu donne à χλαμύς confirme notre supposition. En effet, c'était la couleur *écarlate* que portaient les officiers romains d'un certain rang. Que les autres évangélistes décrivent le manteau comme étant de « pourpre » (Marc xv, 17; Jean xix, 2), cela ne détruit pas notre interprétation, car la « pourpre » de l'antiquité est une couleur dont la signification est presque, si ce n'est tout à fait, indéfinie (Braun, *De Vest. Sac. Heb.*, vol. 1, p. 220).

Στολή, de στέλλω (étole, en français), est tout vêtement magnifique; et comme de longues robes traînantes déploient cette majesté, στολή signifie toujours ou presque toujours, un vêtement qui descend jusqu'aux pieds, et qui forme une queue balayant le sol. Le fait que le plus souvent c'étaient des femmes qui

portaient ces robes, explique l'usage prédominant que *stola* possède en latin. Marc-Antoine mentionne, dans ses *Méditations,* entre autres recommandations faites par son précepteur, le célèbre philosophe stoïcien Rusticus, celle de ne pas arpenter la maison en στολή (μὴ ἐν στολῇ κατ' οἶκον περιπατεῖν 1, 7). C'était, au contraire, la coutume et le plaisir des scribes ἐν στολαῖς περιπατεῖν, « de marcher en longues robes » (Marc XII, 38; cf. Luc XX, 46), faisant ainsi étalage d'eux-mêmes aux yeux des hommes. Στολή est le mot constant pour désigner les vêtements sacrés d'Aaron et de ses descendants (Exod. XXVIII, 2; XXIX, 21; στολὴ δόξης d'après Ecclus. L, 11); et en fait, tout vêtement qui dénote une certaine dignité, des richesses ou de l'apparat; ainsi στολὴ λειτουργική (Exod. XXXI, 10); comparez Marc XVI, 5; Luc XV, 22; Apoc. VI, 11; VII, 9; Esth. VI, 8, 11.

Ποδήρης, en latin d'église « poderis » (avec la seconde syllabe brève), est proprement un adjectif, et répond à « talaris »; ainsi ἀσπὶς ποδήρης, Xenoph., VI, 2, 10 (= θυρεός, Ephés. VI, 16); ποδῆρες ἔνδυμα, Sag. XVIII, 24; ποδήρης πώγων, Plutarch., *Quom. Am. ab Adul.* 7; qui étant pris séparément, signifient un bouclier, un vêtement, une barbe atteignant jusqu'aux pieds. Ποδήρης diffère très peu de στολή. En effet, le même mot que l'hébreu rend par ποδήρης, Ezéch. IX, 2, 3, est traduit par στολή, ibid. X. 2, et στολὴ ἁγία, ibid. 6, 7. En même temps, dans l'énumération des vêtements du souverain sacrificateur, la στολή ou στολὴ ἁγία, signifie tout l'ensemble des robes sacerdotales, tandis que ποδήρης (χιτὼν ποδήρης, comme Plutarque l'appelle dans son très curieux chapitre sur les fêtes juives, *Symp.* IV, 6, 6), s'en dis-

tingue, et signifie une partie seulement, à savoir, la robe ou *chetoneth* (Exod. XXVIII, 2, 4; Ecclus. XLV, 7, 8).

Il y a d'autres mots qui pourraient figurer dans ce groupe, comme ἐσθής (Luc XXIII, 11), ἔσθησις (Luc XXIV, 4), ἔνδυμα (Matt. XXII, 12), mais auxquels il ne serait pas facile d'assigner un sens qui leur appartînt en propre.

§ LI. — Εὐχή, προσευχή, δέησις, ἔντευξις, εὐχαριστία, αἴτημα, ἱκετηρία.

Quatre de ces mots se rencontrent ensemble, 1 Tim. II, 1; sur quoi Flacius Illyricus (*Clavis*, s. v. *Oratio*) fait cette juste observation : « Quem vocum acervum procul dubio Paulus non temere congessit ». Considérons non-seulement ces vocables, mais tout le groupe dont ils font partie.

Εὐχή ne se trouve qu'une fois dans le N. T. avec le sens de prière (Jacq. V, 15); deux fois en outre avec celui de vœu (Act. XVIII, 18; XXI, 23). Origène (*De Orat.* § 2, 3, 4), nous a légué une longue discussion sur la différence entre εὐχή et προσευχή, entre εὔχεσθαι et προσεύχεσθαι, mais cette discussion est de peu de valeur. Sa conclusion n'est que le fait évident que dans εὐχή et εὔχεσθαι on trouve plus communément la notion du vœu, de la chose dédiée, que celle de prière.

Προσευχή et δέησις se présentent souvent ensemble dans le N. T. (Phil. IV, 6; Ephés. VI, 18; 1 Tim. II, 1; V, 5) et assez fréquemment dans les Septante (Ps. VI, 10; Dan. IX, 21, 23; 1 Macc. VII, 37). On a fait bien des efforts pour établir une distinction entre ces deux

14

mots, mais on a presque toujours échoué. Par exemple, Grotius affirme qu'ils répondent la προσευχή à « precatio » et la δέησις à « deprecatio » ; que le premier cherche à obtenir le bien, le second à éloigner le mal. Je dirai en passant qu'Augustin, en analysant les mots les plus importants de ce groupe (Ep. 149, § 12-16 ; cf. J. Taylor, *Pref. to Apol. for Set forms of Liturgy*, § 31), d'une manière intéressante, mais sans y répandre grande lumière, fait observer que de son temps cette distinction entre « precatio » et « deprecatio » avait entièrement disparu dans la pratique. Théodoret, anticipant ici sur les conclusions de Grotius, explique προσευχή comme étant αἴτησις ἀγαθῶν et δέησις comme étant ὑπὲρ ἀπαλλαγῆς τινῶν λυπηρῶν ἱκετεία προφερομένη : cf. Grégoire de Naziance (*Poëm.* I, 2, 34, v. 139) :

Δεήσιν οἴου, τὴν αἴτησιν ἐνδεῶν.

Cette distinction est entièrement arbitraire, elle ne gît ni dans les mots ni dans l'usage. Calvin a plutôt raison quand il fait de προσευχή (= « precatio ») la prière en général, de δέησις (= « rogatio »), la prière faite en vue de bienfaits particuliers : « προσευχή omne genus orationis, δέησις ubi certum aliquid petitur ; genus et species ». La distinction qu'établit Bengel est à peu près la même : (δέησις (a δεῖ) est *imploratio* gratiæ in necessitate quadam speciali ; προσευχή, *oratio*, exercetur qualibet oblatione voluntatum et desideriorum erga Deum !

Mais Calvin et Bengel, tout en faisant ressortir un point important, ont cependant échoué quant à un autre, à savoir, que προσευχή signifie la *res sacra*, car

le mot est restreint à des usages sacrés; c'est toujours la prière *à Dieu;* δέησις ne connaît pas une telle restriction. Fritzsche (sur Rom. x, 1) n'a pas manqué de mettre ce fait en avant : « ἡ προσευχή et ἡ δέησις differunt ut precatio et rogatio. Προσεύχεσθαι et ἡ προσευχή verba sacra sunt; *precamur* enim Deum : δεῖσθαι, το δέημα (Aristoph. *Acharn.* 1059) et ἡ δέησις tum in sacra tum in profana re usurpantur; nam et Deum *rogare* possumus et homines ». C'est la même distinction que celle qui existe entre notre mot « prière » (quoique cette expression soit descendue trop bas dans l'usage du monde) et « demande », en allemand, « Gebet et Bitte ».

Ἔντευξις ne figure dans le N. T. que dans 1 Tim. ii, 1; iv, 5; (mais ἐντυγχάνειν quatre ou cinq fois), et une fois dans les Septante (2 Macc. iv, 8). « Intercession », comme nous l'entendons aujourd'hui, ne donne pas un sens satisfaisant, car ἔντευξις ne signifie pas nécessairement ce qu' « intercession » signifie exclusivement, — à savoir la prière par rapport aux autres (ce sens serait impossible dans 1 Tim. iv, 5), l'action de plaider pour eux ou contre eux[1]. Ce dernier sens, plaider contre ses ennemis, est moins qu'aucun celui d'ἔντευξις, comme Théodoret (sur Rom. xx, 2), ne s'apercevant pas que le « contre » gît là dans le κατά, le ferait entendre, quand il dit : ἔντευξίς ἐστὶ κατηγορία τῶν ἀδικούντων; cf. δέησις εἰς ἐκδίκησιν ὑπέρ τινος (Rom. viii, 34) κατά τινος (Rom. ix, 2); mais comme l'indique sa parenté avec ἐντυγχάνειν, s'aboucher avec une personne, s'ap-

[1] Éditions de Lausanne et de Vevey, mais dans 1 Tim. iv, 5, ces deux versions traduisent par *prière*. TRAD.

procher d'elle de manière à entrer en conversation familière et en communion avec elle (Plut., *Conj. Præc.* 13), l'implique, ἔντευξις est une prière libre et familière, dans laquelle on s'approche hardiment de Dieu[1] (Gen. XVIII, 23; Sag. VIII, 21 ; cf. Philon, *Quod Det. Pot.* 25 ; ἐντεύξεις καὶ ἐκβοήσεις ; Plutarch., *Phoc.* 17).

La Vulgate traduit notre mot par « postulationes » ; mais Augustin, dans sa discussion sur nos vocables à laquelle nous avons déjà fait allusion (Ep. 149, § 12-16), préfère « interpellationes », comme rendant mieux la παῤῥησία, la liberté et la hardiesse d'accès impliquée dans ἔντευξις ; « interpellare », interrompre un autre en parlant, contient toujours l'idée de hardiesse et de liberté. Origène (*De Orat.* 14) fait consister de la même manière la notion fondamentale de l'ἔντευξις dans l'assurance qu'on possède en s'approchant de Dieu, pour lui demander, le cas échéant, quelque grande faveur, et ce Père produit comme exemple le passage de Josué x, 12.

Εὐχαριστία (« reconnaissance », Act. XXIV, 3, « l'action de grâce » 1 Cor. XIV, 16 ; « remercîments » Apoc. IV, 9 ; « actions de grâce » Phil. IV, 6), se trouve assez rarement ailleurs que dans le grec sacré. Il ne conviendrait pas de s'étendre ici sur la signification spéciale qu'εὐχαριστία et « eucharistie » ont acquise par le fait que dans la sainte Cène l'Église donne un corps à sa reconnaissance la plus vive pour les plus grands bienfaits qu'elle a reçus de Dieu. A la considérer comme une sorte de prière, la sainte Cène exprime ce qui ne devrait être

[1] La traduction de δι' ἐντεύξεως, 2 Macc. IV, 8, par « intercession, » ne peut guère être correcte. Le mot exprime plus probablement une entrevue confidentielle face à face, entre Jason et Antiochus.

jamais absent de notre dévotion (Phil. IV, 6), le sentiment de notre gratitude pour des faveurs passées, comme distinct de l'ardente recherche des biens futurs. Comme telle, l'εὐχαριστία peut subsister et subsistera au ciel (Apoc. IV, 9 ; VII, 12); elle aura sans doute plus de largeur, plus de profondeur, plus d'étendue qu'elle n'en possède ici-bas ; car ce n'est qu'au ciel que les rachetés sauront tout ce qu'ils doivent à leur Seigneur ; alors que toutes les autres formes de la prière (par la nature même des choses) seront absorbées dans la pleine possession et la jouissance actuelle des choses pour lesquelles ils auront prié.

Αἴτημα se rencontre deux fois dans le N. T. dans le sens de demandes faites par les hommes *à Dieu*, et ces deux fois au pluriel (Phil. IV, 6 ; 1 Jean V, 15) ; cependant le mot n'est restreint en aucune manière à cette acception-là (Luc XXIII, 24 ; Esth. V, 7 ; Dan. VI, 7). Dans une προσευχή d'une étendue quelconque, il y aura sans doute bien des αἰτήματα, ceux-ci formant en réalité les diverses requêtes dont se compose la προσευχή. Par exemple, dans l'oraison dominicale, on compte généralement sept αἰτήματα, bien que quelques interprètes considèrent les trois premiers comme des εὐχαί et seulement les quatre derniers comme des αἰτήματα. Witsius (*De Orat. Dom.*) : « *Petitio* pars orationis ; ut si totam orationem dominicam voces orationem aut precationem, singulas vero illius partes aut septem postulata petitiones. »

Ἱκετηρία, joint à ῥάβδος ou à ἐλαία, ou tel autre mot, comme ἱλαστήριον, θυσιαστήριον et d'autres de la même terminaison (voy. Lobeck, *Pathol. Serm. Græc.*, p. 281)

était originairement un adjectif, mais acquit graduellement la puissance d'un substantif et finit par marcher seul.

Plutarque l'explique (*Thes.* 18) : κλάδος ἀπὸ τῆς ἱερᾶς ἐλαίας ἐρίῳ λευκῷ κατεστεμμένος (cf. Wyttenbach, *Animad. in Plutarch.* vol. XIII, p. 89); c'est la branche d'olivier, entourée de laine, que portait en avant le suppliant pour montrer la condition à laquelle il appartenait (Æschyl., *Eumen.* 43, 44). Une lettre de supplication qu'Antioch Epiphane écrivit, dit-on, aux Juifs sur son lit de mort, est décrite (2 Macc. IX, 18) comme : ἱκετηρίας τάξιν ἔχουσα, et Agrippa appelle une autre, adressée à Caligula : γραφὴ ἣν ἀνθ' ἱκετηρίας προτείνω (Philo, *Leg. ad Cai.* 36). Il est facile de suivre les traces par lesquelles cet objet, symbole de la supplication, en vint à signifier la supplication elle-même. Ἱκετερία a ce dernier sens dans le seul cas où il se rencontre dans le N. T. (Héb. V, 7), et il y est joint à δέησις, comme il l'est souvent ailleurs (Job XL, 3; Polyb. III, 112, 8).

En voilà suffisamment sur la distinction entre ces mots; quoiqu'il demeure vrai dans une grande mesure, après que tout a été dit, qu'ils expriment souvent, non différentes espèces de prières, mais la prière contemplée de différents côtés et sous divers aspects. Witsius (*De Orat. Dom.* § 4) : « Mihi sic videtur, unam eandemque rem diversis nominibus designari pro diversis quos habet aspectibus. Preces nostræ δεήσεις vocantur, quatenus iis nostram apud Deum testamur *egestatem*, nam δέεσθαι indigere est; προσευχαί, quatenus *vota* nostra continent; αἰτήματα, quatenus exponunt *petitiones* et desideria;

ἐντεύξεις, quatenus non timide et diffidenter, sed *familiariter*, Deus se a nobis adiri patitur; ἔντευξις enim est *colloquium* et *congressus familiaris*; εὐχαριστίαν *gratiarum actionem* esse pro acceptis jam beneficiis, notius est quam ut moneri oportuit. » Voir, pour les corrélatifs aux divers mots de ce groupe, Vitringa, *De Synagoga*, III, 2, 13.

§ LII. — Ἀσύνθετος, ἄσπονδος.

Ἀσύνθετος ne se présente qu'une fois dans le N. T., à savoir dans Rom. I, 31; cf. Jér., III, 8-11, où il se retrouve plusieurs fois, mais nulle part ailleurs dans les Septante. Il en est de même de ἄσπονδος (2 Tim. III, 3), car c'est pour de bonnes raisons qu'on lui conteste une place, Rom. I, 31, et les meilleures éditions critiques y omettent ce mot. Nulle part on ne le trouve dans les Septante.

La distinction entre ces deux termes, en tant qu'ils sont employés dans l'Ecriture, n'est pas difficile à faire; je dis en tant qu'ils sont employés dans l'Ecriture, car on pourrait demander, si ἀσύνθετος possède quelque autre part exactement la signification que lui donne l'Ecriture. Ailleurs, uni souvent à ἁπλοῦς, à ἄκρατος (Plutarch., *De Comm. Not.* 48), il a le sens passif d'une chose dont les parties ne sont pas jointes ou qui se compose de différentes parties. Mais les ἀσύνθετοι de S. Paul, qui emploie le mot au sens actif, sont ceux qui, étant unis par alliance et par traité avec d'autres personnes, refusent d'observer ces alliances et ces traités : μὴ ἐμμένοντες ταῖς συνθήκαις (Hesychius); pactorum haudquaquam

tenaces (Erasmus); « bundbrüchig » (non « unverträglich » comme le prétend Tittmann); en anglais, « covenant-breakers ». Le mot se trouve associé à ἀστάθμητος, Demosth., *De Fals. Leg*. 383.

Les ἄσπονδοι (le mot est joint à ἀσύμβατος et à ἀκοινώνητος, Philo, *De Merc. Mer*. 4), plus mauvais que les δυσδιάλυτοι (Aristot., *Ethic. Nic*. IV, 5, 10) qui sont seulement des êtres difficiles à réconcilier, sont les absolument irréconciliables (ἄσπονδοι καὶ ἀκατάλλακτοι, Philo, *Quis Rer. Div. Hær*., 50); ceux qui ne veulent pas être réconciliés [1], qui, étant en guerre, refusent de déposer leur inimitié ou d'entendre parler de réconciliation; « implacabiles, qui semel offensi reconciliationem non admittunt » (Estius); « unversöhnlich », implacables. La phrase, ἄσπονδος καὶ ἀκήρυκτος πόλεμος se rencontre souvent en grec, c'est même une expression proverbiale (Demosth., *De Coron.*, 79; Philo, *De Præm. et Pœn*. 15; Lucian., *Pisc*. 36); dans ce rapprochement, ἀκήρυκτος πόλεμος ne veut pas dire une guerre qui n'a pas été dûment proclamée par l'officier fécial, mais ces épithètes la désignent comme étant une guerre dans laquelle ni héraut, ni drapeau blanc (comme nous dirions aujourd'hui), ne peuvent être placés entre les parties, guerre dans laquelle on ne veut entendre parler d'aucune réconciliation; par exemple, comme celle que les Carthaginois firent contre leurs esclaves révoltés. Nous avons ailleurs, dans le même sens, ἄσπονδος μάχη καὶ ἀδιάλλακτος ἔρις (Aristænetus, 2, 14); cf. ἄσπειστος κότος (Nicander, *Ther*. 367, cité par Blomfield, *Aga*-

---

[1] L'auteur dit : *Atoned* = *at one*. TRAD.



memnon, p. 285); ἄσπονδος ἔχθρα (Plutar., *Pericles*, 30); ἄσπονδος Θεός (Eurip., *Alcest.* 431).

Ἀσύνθετος suppose donc une paix que les ἀσύνθετοι refusent de continuer, qu'ils rompent injustement, tandis qu'ἄσπονδος suppose un état de guerre que les ἄσπονδοι refusent de conduire à une fin équitable. Il suit de là que Calvin, qui rend ἄσπονδοι par « fœdifragi », et ἀσύνθετοι par « insociabiles », a tout simplement manqué la force des deux termes. Théodoret également, quand il écrit sur Rom. 1, 31 : ἀσυνθέτους, τοὺς ἀκοινώνητον καὶ πονηρὸν βίον ἀσπαζομένους· ἀσπόνδους τοὺς ἀδεῶς τὰ συγκείμενα παραβαίνοντας. Ce n'est qu'en donnant à chaque mot le sens que Calvin et Théodoret ont donné à l'autre qu'on en obtiendra les vrais équivalents.

Conformément à ce qui vient d'être dit, et par voie de confirmation, indiquons encore la distinction qu'Ammonius établit entre συνθήκη et σπονδή. Συνθήκη qui suppose la paix, et une réconciliation plus avancée, peut devenir un traité d'alliance entre ceux qui vivent déjà sur un certain pied d'amitié. C'est ainsi qu'il y avait une συνθήκη entre les divers États groupés autour de Sparte dans la guerre du Péloponèse, portant que sur quelque territoire qu'on engageât la guerre, sur ce même territoire on la terminerait (Thucyd. v, 31) Mais σπονδή, plus souvent au pluriel, suppose une guerre dont elle est la cessation, (fût-ce une cessation temporaire) ou un armistice (Hom., *Il.* II, 341). — Il est vrai qu'une συνθήκη peut être attachée à une σπονδή ; des termes d'alliance peuvent suivre des termes de paix ; ainsi σπονδή et συνθήκη se rencontrent ensemble dans Thucydide, IV, 18 : mais ce sont des choses différentes. Dans la σπονδή, il y a ces-

sation de l'état de guerre, il y a paix ou, en tous cas, trêve; dans la συνθήκη, il y a en outre arrangement ultérieur ou alliance. — Εὐσύνθετος, qui serait justement l'opposé de ἀσύνθετος, ne se rencontre point en grec; mais εὐσυνθεσία, Philo, *De Merc. Mer.* 3.

§ LIII. — Μακροθυμία, ὑπομονή, ἀνοχή.

Entre μακροθυμία et ὑπομονή qui se rencontrent Col. I, 11, Chrysostome établit cette distinction : un homme μακροθυμεῖ quand, ayant le pouvoir de se venger lui-même, il recule cependant devant l'exercice de ce pouvoir; tandis que celui-là πομένει, qui, n'ayant d'autre alternative que de supporter l'injure patiemment ou non, possède la grâce nécessaire pour la supporter patiemment. C'est ainsi, conclut Chrysostôme, que les fidèles étaient appelés d'ordinaire à exercer entre eux la première de ces vertus (1 Cor. VI, 7), et à cultiver la seconde envers ceux du dehors : μακροθυμίαν πρὸς ἀλλήλους, ὑπομονὴν πρὸς τοὺς ἔξω· μακροθυμεῖ γάρ τις πρὸς ἐκείνους οὓς δυνατὸν καὶ ἀμύνασθαι, πομένει δὲ οὓς οὐ δύναται ἀμύνασθαι. Mais cette interprétation ne supporte point un examen sérieux; elle a décidément contre elle Héb. XII, 2, 3. Celui auquel ὑπομονή se rapporte dans ce passage, supporta les injures, non certainement parce qu'il ne pouvait s'empêcher de les supporter, car il eût pu sommer, s'il l'avait voulu, douze légions d'anges de venir à son secours (Matt. XXVI, 53).

Nous ferons donc bien de voir, si nous ne pouvons pas trouver une distinction plus satisfaisante entre nos deux mots.

Μακροθυμία appartient aux derniers temps de la langue grecque. Les Septante (Jér. xv, 15) et Plutarque (*Luc.* 32) possèdent le mot, mais Plutarque ne lui donne pourtant pas exactement le sens scripturaire. La patience [1] *des hommes*, il préfère l'exprimer par ἀνεξικακία (*De Cap. ex Inim. Util.* 9), tandis que pour marquer l'étonnante longanimité de *Dieu*, il a un mot très expressif mais qu'il a probablement fabriqué, μεγαλοπάθεια (*De Ser. Num. Vind.* 5). L'Eglise latine se sert de « longanimitas ». Nous avons suivi son exemple, et nous exprimons par ce même terme ce long délai de l'âme avant qu'elle se décide à l'action ou à la colère. Le plus souvent c'est à la colère qu'elle se décide, mais non pas universellement; la colère est la passion ainsi tenue au large; celui qui est μακρόθυμος est βραδὺς εἰς ὀργήν, et le mot fait place à κρατῶν ὀργῆς, Prov. xvi, 32, et est opposé à θυμώδης, Prov. xv, 18. Mais en même temps μακροθυμία ne doit pas de nécessité signifier la colère ainsi retenue ou reléguée à distance; car lorsque l'historien des Maccabées décrit la manière dont les Romains conquirent le monde « par leur politique et leur patience » (1 Macc. viii, 4), μακροθυμία signifie en cet endroit cette obstination qui n'entendait jamais conclure la paix sous le coup d'une défaite; cf. Plutarch., *Luc.* 32, 33. Esaïe lvii, 15. La vraie antithèse de μακροθυμία, dans cette acception, est ὀξυθυμία, mot qui appartient aux plus beaux jours de la langue et qu'Euripide a employé, (*Androm*, 729) comme Aristote s'est servi de l'adjectif ὀξύθυμος (Rhet. ii, 12).

[1] *Long-suffering*, que nous voudrions rendre par *long support.* TRAD.

Quant à ὑπομονή — la βασιλὶς τῶν ἀρετῶν, comme l'appelle Chrysostome — elle est cette vertu qui dans la morale païenne, portait plus souvent le nom de καρτερία (les mots sont unis, Plutarch., *Apoph. Lac. Ages.* 2), et que Clément d'Alexandrie, à l'exemple de quelques moralistes païens, décrit comme étant la connaissance des choses qu'il faut supporter et de celles qu'il ne faut point supporter (ἐπιστήμη ἐμμενετέων καὶ οὐκ ἐμμενετέων, *Strom.* II, 18; cf. Plutarch., *De Plac. Phil.* IV, 23). C'est le latin « perseverantia » et « patientia »[1], unis tous deux ensemble, ou plus exactement encore, c'est « tolerantia ». « Dans cette belle expression ὑπομονή, il existe toujours (dans le N. T.) à l'arrière plan un grain de ἀνδρεία (cf. Plato, *Theæt.* 177 b, où ἀνδρικῶς ὑπομεῖναι est opposé à ἀνάνδρως φεύγειν). Il ne s'agit pas seulement de *support*, *sustinentia* (Vulg.), ou même de *patientia* (Clarom.), mais de *perseverantia*, de cette courageuse patience avec laquelle le chrétien lutte contre les divers empêchements, les diverses persécutions et tentations qui lui arrivent dans ses combats contre le monde du dedans et contre celui du dehors ». (voy. Ellicott, sur I Thess. 1, 3). Cocceius[1], à son tour (sur Jacq. 1, 12), a bien décrit notre mot : « Ὑπομονή versatur in contemptu bonorum hujus mundi, et in forti susceptione afflictionum cum gratiarum actione; imprimis autem in constantia fidei et caritatis, ut neutro modo quassari aut labe-

[1] Cicéron définit ces deux mots (*De Inven.* II, 54) : « *Patientia* est honestatis aut utilitatis causa rerum arduarum ac difficilium voluntaria ac diuturna perpessio; *perseverantia* est in ratione bene considerata stabilis et perpetua permansio. » Cf. Augustin *Quæst.* LXXXIII, qu. 31.

factari se patiatur, aut impediri quominus opus suum et laborem suum efficiat ».

Nous pouvons maintenant procéder à la distinction entre nos deux mots, et cette distinction, je présume, tiendra bon dans tous les cas où ces mots se rencontreront ; nous dirons donc que μακροθυμία exprime la patience par rapport aux personnes, ὑπομονή, par rapport aux choses. L'homme μακροθυμεῖ, qui, en présence de personnes qui l'injurient, ne se laisse pas aller à l'emportement ou à la colère (2 Tim. IV, 2). L'homme ὑπομένει, qui supporte un lourd fardeau d'épreuves, et ne perd pas courage (Rom. v. 3 ; 2 Cor. 1, 6 ; cf. Clemens Rom. 1 *Epis.* 5). Nous parlerions donc de la μακροθυμία de David (2 Sam. XVI. 10-13), mais de la ὑπομονή de Job (Jacq. v. 11). Ainsi, tandis que les deux vertus sont attribuées aux saints, la μακροθυμία seule appartient à Dieu. — Il y a une belle description de cette μακροθυμία, quoique le mot lui-même n'y figure pas, dans le livre de la Sagesse XVI, 20. Les hommes peuvent tenter et éprouver cette Sagesse et elle peut et doit déployer une infinie μακροθυμία par rapport à eux (Exod. XXXIV, 6 ; Rom. II, 4 ; 1 Pier. III, 20) ; il peut y avoir chez l'homme résistance contre Dieu, parce que Dieu respecte la volonté dont il a doué l'homme en le créant, alors même que cette volonté se révolte contre lui. Mais il ne peut pas y avoir de résistance contre Dieu, de fardeau déposé sur le Tout-Puissant, du côté des *choses;* c'est pourquoi la ὑπομονή ne peut point trouver de place en Lui ; aussi, comme Chrysostome le remarque justement, elle ne lui est jamais attribuée : à peine est-il nécessaire de le faire remarquer, quand Dieu est appelé Θεὸς τῆς

ὑπομονῆς (Rom. xv, 5), cela ne signifie pas, Dieu dont la ὑπομονή est l'attribut, mais Dieu qui donne la ὑπομονή à ses serviteurs et à ses saints ; de la même manière que Θεὸς χάριτος (1 Pier. v, 10), c'est Dieu, l'auteur de la Grâce; Θεὸς τῆς εἰρήνης (Héb. xiii. 20), Dieu, l'auteur de la paix. Tittmann (p. 194) a donc raison de dire : « Θεὸς τῆς ὑπομονῆς, Deus qui largitur ὑπομονην ».

Ἀνοχή, employé communément au pluriel dans le grec classique, signifie la plupart du temps, une trève ou suspension d'armes, et répond au latin, « induliæ ».

On peut très bien traduire le mot par *support* [1], dans les deux seules occasions où il se présente dans le N. T. (Rom. ii. 4 ; iii, 26). Entre ἀνοχή et μακροθυμία Origène tire la démarcation suivante, dans son *Commentaire sur les Romains* (ii. 4), dont l'original grec, comme on sait est perdu : « *Sustentatio* (ἀνοχή) a *patientia* (μακροθυμία) hoc videtur differre, quod qui infirmitate magis quam proposito delinquunt *sustentari* dicuntur ; qui vero pertinaci mente velut exsultant in delictis suis, *ferri patienter* dicendi sunt ». Origène ne saisit pas ici d'une manière très heureuse la distinction entre nos deux mots, distinction qui n'en est pas une simplement du plus au moins. Ανοχή indique plutôt une chose temporaire, passagère, comme le mot trève; la facture du mot affiche ce caractère transitoire et affirme, qu'après un certain laps de temps et à moins que d'autres conditions n'interviennent, on passera outre. Ceci, pourra-t-on dire, n'est pas moins applicable à la μακροθυμία, et surtout à la

[1] Angl. « forbearance ». Trad. de Lausanne : *support*.
TRAD.

divine μακροθυμία. Mais ce dernier mot ne renferme pas tout cela ; nous pouvons concevoir une μακροθυμία, quoique digne de peu de respect, qui ne serait *jamais* épuisée; tandis qu'ἀνοχή implique quelque chose de simplement provisoire. Fritzsche (sur Rom. II, 4) distingue ainsi nos vocables : « ἡ ἀνοχή *indulgentiam* notat qua jus tuum non continuo exequutus, ei qui te læserit spatium des ad resipiscendum ; ἡ μακροθυμία *clementiam* significat qua iræ temperans delictum non statim vindices, sed ei qui peccaverit pœnitendi locum relinquas ; voir aussi p. 198 sur Rom. III, 26, où l'auteur en vient encore plus directement à la question : *Indulgentia* (ἡ ἀνοχή) eo valet, ut in aliorum peccatis conniveas, non ut alicui peccata condones, quod *clementiæ* est ». L'ἀνοχή est donc employée très à propos Rom. III, 26 où elle est en relation avec la πάρεσις ἁμαρτίων qui eut lieu avant la mort expiatoire de Christ, et qui forme contraste avec l'ἄφεσις ἁμαρτίων, résultat de cette mort. C'est ce support, cette suspension de colère, cette trève accordée au pécheur, qui n'implique en aucune manière que cette colère n'aura pas son cours à la fin, à moins que le pécheur ne se trouve dans de nouvelles conditions de repentance et d'obéissance (Luc XIII, 9 ; Rom. II. 3-6). Dans son premier sermon. « On the mercy of the Divine Judgments », *in init.*, Jerem. Taylor a distingué ces mots, mais les différences qu'il établit ne sont pas bien tranchées.

---

§ LIV. — Στρηνιάω, τρυφάω, σπαταλάω.

Dans tous ces mots gît la notion d'excès, de libertinage, d'une vie de dissolution, de jouissances personnelles et de prodigalité, mais ils diffèrent en certains points.

On ne rencontre στρηνιάω que deux fois dans le N. T. (Apoc. XVIII, 7, 9), στρῆνος, une fois (Apoc. XVIII, 3; cf. 2 Rois XIX, 28), et le composé καταστρηνιάω aussi une fois (1 Tim. V, 11). C'est un terme de la nouvelle comédie ou de la moyenne. Lycophron, cité par Athénée (X. 420 b), Sophile (ib. III, 100 a) et Antiphane (*ib.* III, 127 d), en font usage, mais les puristes grecs le rejettent. — Phrynichus affirme que personne, à moins qu'il n'ait perdu le sens, ne voudrait s'en servir, quand il a τρυφᾶν à son commandement (Lobeck, *Phrynich.*, p. 381). Ce dernier mot, pour lequel on a une si grande préférence, ne se présente que rarement dans le N. T. (Jacq. V, 5); ἐντρυφᾶν (2 Pier. II, 13) de même; mais il appartient avec τρυφή (Luc VII, 25, 2 Pier. VII, 25; 2 Pier. II, 13) au meilleur âge et aux écrivains classiques par excellence. En les examinant de plus près, on verra que ces vocables ont des fonctions diverses et que souvent l'un ne serait pas un substitut adéquat de l'autre.

Dans στρηνιᾶν (= ἀτακτεῖν, Suidas; ou διὰ τὸν πλοῦτον ὑβρίζειν, Hesychius) nous avons proprement l'insolence de la richesse, le libertinage et l'impertinence provenant de la plénitude, quelque chose comme « lascivire » chez les Latins. Il n'y a rien qui décèle une mollesse de sybarite dans le mot; il est si éloigné d'une telle acception que Pape admet la parenté de στρῆνος à et de

« strenuus » ; qu'il ait raison ou tort, il s'y attache, dans tous les cas, la notion de force, de l'allemand « Uebermuth », telle que celle que déployèrent les habitants de Sodome (Gen. xix, 4-9). D'un autre côté, l'idée de mollesse, de lassitude d'esprit, à la suite de jouissances personnelles, est exactement le point de départ de τρυφή et de τρυφᾶν (connexes avec θρύπτειν et θρύψις); ainsi τρυφὴ καὶ χλιδή (Philo, De Merc. Mer. 2); τρυφὴ καὶ πολυτέλεια (Plutarch., *Marcus*, 3); cf. Suicer, *Thes*. s. v. Notez aussi la société que fréquente τρυφή (Plato, *Alcib*. i, 122 b). Du reste la τρυφή ne se perd dans la notion d'insolence que dans un sens secondaire et rare, étant alors unie à la ὕβρις (Strabo, vi, 1); comme τρυφᾶν à ὑβρίζειν (Plut., *Præc. Ger. Rep*. 3); comparez le vers de Ménandre :

Ὑπερήφανόν που γίνεθ' ἡ λίαν τρυφή.

Occasionnellement τρυφὴ passe de ce sens à un meilleur, et exprime le triomphe, l'exaltation des Saints (Chrysost., *In Matth. Hom*. 67, 668; Esaïe lxvi, 11; Ps. xxxv, 9); le jardin d'Eden est aussi παράδεισος τῆς τρυφῆς (Gen. ii, 15).

Σπαταλᾶν qu'on ne voit que dans 1 Tim. v, 6; Jacq. v, 5; cf. Ecclus. xxi, 17; Ezéch. xvi, 49; Amos vi, 4; (ces deux derniers passages sont instructifs) est plus étroitement lié à τρυφᾶν (avec lequel il est associé dans Jacq. v, 5) qu'à στρηνιᾶν, mais il emporte avec lui la notion de dissipation (= ἀναλίσκειν, Hesychius), qui, vu sa dérivation de σπάω, σπαθάω, lui est inhérente. Ainsi Hottinger : « τρυφᾶν deliciarum est, et exquisitæ voluptatis, σπαταλᾶν luxuriæ atque prodigalitatis ». Tittmann : « τρυφᾶν potius mollitiam vitæ luxuriosæ, σπαταλᾶν petu-

lantiam et prodigalitatem denotat ». Theile les prend en sens inverse : « Componuntur tanquam antecedens et consequens : diffluere et dilapidare, luxuriare et lascivire ».

Il s'en suivra que le σπαταλᾶν pourra être mis proprement sur le compte de l'enfant prodigue, qui dépense ses biens en vivant dans la débauche (ζῶν ἀσώτως, Luc xv, 13); le τρυφᾶν sur celui de l'homme riche qui se traite splendidement tous les jours (εὐφραινόμενος καθ'ἡμέραν λαμπρῶς, Luc xvi, 19); le στρηνιᾶν s'appliquera à Jesçurun qui, devenu gras, se mit à regimber (Deut. xxxii, 15).

§ LV. — Θλῖψις, στενοχωρία.

Ces vocables vont souvent de pair. Ainsi στενοχωρία, qui n'est employé que quatre fois dans le N. T., est trois fois associé à θλῖψις (Rom. ii, 9; viii, 5; 2 Cor. vi, 4; cf. Esaïe viii, 22; xxx, 6). De même les verbes θλίβειν et στενοχωρεῖν, (2 Cor. iv, 8; cf. Lucian., *Nigrin.* 13; Artemid., i, 79; ii, 37). D'après l'antithèse de 2 Cor. iv, 8, θλιβόμενοι, ἀλλ' οὐ στενοχωρούμενοι, et d'après le fait que, partout où, dans le N. T., les mots sont unis, στενοχωρία marche toujours le dernier, nous pouvons conclure que στενοχωρία est le terme le plus fort, quelle que soit la différence de signification.

A la vérité, les deux mots expriment, à peu de chose près, la même idée, mais sous des aspects différents. Θλῖψις (avec βάσανος, Ezéch. xii, 18); signifie proprement une pression, « pressura », « tribulatio »; ce dernier, mot avait un sens métaphorique dans le latin de l'église et

n'appartient en réalité qu'à ce latin; il signifie ce qui presse sur l'esprit ou l'accable; je le rendrais volontiers par « angor », d'autant plus que Cicéron (*Tusc.* IV, 8) explique ce mot par « ægritudo *premens* », mais le rapport d'« angor » avec l'allemand « Angst », « enge » (voir Grimm, *Wörterbuch*, s. v. Angst) me porte à réserver θλίψις pour στενοχωρία[1].

Στενοχωρία signifie proprement étroitesse de place, espace limité, « angustia », et ensuite, la souffrance, la gêne qui en est la conséquence : ἀπορία στενή et στενοχωρία sont réunis, Esaïe VIII, 22. Thucydide, emploie le mot littéralement, VII, 70, et l'échange quelquefois contre δυσχωρία : Plutarque (*Symp.* V. 6) l'oppose à ἄνεσις; dans les Septante, il exprime la détresse produite par un siége (Deut. XXVIII, 53, 57). L'A. T. l'emploie une fois dans un sens métaphorique et secondaire (στενοχωρία πνεύματος, Sag. V, 3); cette dernière acception est la seule que connaisse le N. T. La justesse de cette image est attestée par la fréquence avec laquelle, en sens inverse, les Psaumes et d'autres passages représentent un état de joie comme étant une sorte d'entrée dans un grand espace (πλατυσμός, Ps. CXVIII, 5; Origen., *De Orat.* 30; εὐρυχωρία, Marc Antoine, IX, 32); en sorte que Th., d'Aquin (qu'il ait eu en vue un rapport étymologique ou non), exprimait une vérité, quand il disait : « lætitia est quasi latitia. »

Quand, selon l'ancienne loi d'Angleterre, ceux qui refusaient volontairement de plaider avaient de lourds

---

[1] Pourquoi recourir à l'allemand? *angor* ne tient-il pas de *angustus*, στενός? Dr A. Scheler.

poids placés sur leurs poitrines et étaient ainsi pressés et écrasés jusqu'à la mort, c'était littéralement θλίψις. Quand Bajazet, vaincu par Tamerlan, fut transporté d'un lieu à un autre dans une cage de fer par ordre de ce dernier, c'était στενοχωρία : mais, ne sachant point si ce manque d'espace fut cause de quelque souffrance, nous indiquerons plus à propos les oubliettes dans lesquelles Louis XI enfermait ses victimes, ou le *little ease* dans lequel, selon Lingard, on torturait les catholiques romains, sous le règne d'Élisabeth : « Ses dimensions étaient si petites et sa construction était telle que les prisonniers ne pouvaient ni se tenir debout, ni marcher, ni s'étendre tout au long. » Voir, pour quelques considérations sur le sens terrible dans lequel θλίψις et στενοχωρία seront tous deux le partage des réprouvés (selon les paroles de S. Paul, Rom. II, 9), Gerhard, *Loc. Theol.* XXXI, 6, 52.

§ LVI. — Ἁπλοῦς, ἀκέραιος, ἄκακος, ἄδολος.

Ce groupe réunit quelques unes des grâces les plus excellentes du chrétien, ou plutôt, comme on le verra, il exprime la même grâce sous des images diverses, et seulement avec de légères teintes de différence réelle.

Ἁπλοῦς ne paraît que deux fois dans le N. T. (Matt. VI, 22; Luc. XI, 34); mais ἁπλότης, sept ou peut-être huit fois, et toujours dans les épîtres de S. Paul; ἁπλῶς, une fois (Jacq. I, 5). Il serait tout à fait impossible de renchérir sur le mot « simple [1] », dérivé de ἁπλόω,

---

[1] Une excellente note de Fritzsche (*Comm. on the Rom.*, vol. III, p. 64), prouve que ἁπλότης ne signifie jamais libéralité,

« expando », « explico », ce qui est *étendu*, et partant, sans plis ou rides; tout à fait opposé au πολύπλοκος de Job v, 13; comparez « simplex » (non, « sans plis », mais « n'ayant qu'*un* pli », car c'est « semel », non « sine », qui est au fond de la première syllabe; en all. « einfältig », voyez Donaldson, *Verronianus*, p. 39) qui est son exact représentant en latin et un mot également en usage honorable. Cette notion de sincérité, de simplicité, d'absence de plis qui gît, selon son étymologie, dans ἁπλοῦς, prédomine aussi dans l'emploi qu'on en fait[1] — « animus alienus a versutia, fraude, simulatione, dolo malo, et studio nocendi aliis » (Suicer).

Il est manifeste que tout cela est renfermé dans ἁπλοῦς, si l'on considère les mots avec lesquels nous le trouvons en rapport, tels que ἀπόνηρος (Theophrast.); γενναῖος (Plato, *Rep.* 361 b); ἄκρατος (Plutarch., *De Comm. Not.* 48); ἀσύνθετος, « incompositus », qui n'est pas fait de diverses pièces (Id. *ib.*; Basil., *Adv. Eunom.* I, 23); μονότροπος (Id. *Nom. in Prin. Prov.* 7); σαφής (Alexis, dans les *Fragm. Com. Græc.* p. 750 de Meineke). Mais cela est encore plus apparent par l'examen des mots auxquels ἁπλοῦς est opposé, tels que ποικίλος (Plat., *Theæt.* 146 d); πολυειδής (*Phædrus*, 270 d); πολύτροπος (*Hipp. Min.* 364 e); πεπλεγμένος (Aristot., *Poët.* 13); διπλοῦς (ib.); παντοδαπός (Plut., *Quom. Ad. ab Am.* 7). Ἁπλότης (voy. 1 Macc. I, 37) est de la même manière uni

par lequel nos traductions l'ont si souvent rendu. (Rilliet: Jacq. I, 5: *simplement*. Tr.)

[1] Rappelons que le contraire de sincérité est *duplicité*. Je trouve aussi, en vieux français, *doubler* = *tromper*.

Dr A. Scheler.

à εἰλικρίνεια (2 Cor. i, 12), à ἀκακία (Phil., *Opif.* 41); les deux mots étant employés indistinctement dans les Septante pour rendre le terme hébreu que nous traduisons tantôt par « intégrité » (Ps. vii, 8; Prov. xix, 1), tantôt par « simplicité » (2 Sam. xv, 11). Ἁπλότης s'associe encore à μεγαλοψυχία (Joseph., *Antiqu.* vii, 13, 4), et à ἀγαθότης (Sag. i, 1). Il est opposé à ποικιλία (Plato. *Repub.* 404 e), à πολυτροπία, à κακουργία (Théophylacte), à κακοήθεια (Théodoret), à δόλος (Aristoph., *Plut.* 1158). On peut remarquer de plus que תָּם (Gen. xxv, 27), que les Septante traduisent par ἄπλαστος, Aquila l'a rendu par ἁπλοῦς. Comme cela arrive au moins à l'un des autres mots du groupe et à une foule d'autres encore qui expriment la même qualité morale, ἁπλοῦς est souvent employé pour signifier une sotte simplicité, indigne du chrétien qui, avec toute sa simplicité, doit être encore φρόνιμος (Matt. x, 16; Rom. xvi, 19). Basile-le-Grand emploie ἁπλοῦς dans cette acception, *Ép.* 58.

Ἀκέραιος, qui n'est pas dans les Septante, ne paraît que trois fois dans le N. T. (Matt. x, 16; Rom. xvi, 19; Phil. ii, 15). Le mot n'en est pas identique avec ἀκέρατος, dérivé de ἀ et de κέρας (cf. κεραΐζειν, « lædere »), sans corne pour pousser ou blesser — erreur dans laquelle Bengel lui-même est tombé quand il écrit sur Matt. x, 16 : « ἀκέραιοι, sine cornu, ungula, dente, aculeo. » La notion fondamentale d'ἀκέραιος, comme d'ἀκήρατος, qui a la même dérivation (de ἀ et de κεράννυμι), c'est l'absence de tout mélange étranger : ὁ μὴ κεκραμένος κακοῖς, ἀλλ' ἁπλοῦς καὶ ἀποίκιλος (*Étym. Mag.*). C'est ainsi que Philon parlant d'une faveur que Caligula accorda aux Juifs, mais qui était accompagnée de deux conditions,

l'appelle χάρις οὐκ ἀκέραιος, faisant manifestement allusion à l'étymologie que nous indiquons (*De Leg. ad Cai.* 42); « ὅμως, μέντοι καὶ τὴν χάριν διδοὺς, ἔδωκεν οὐκ ἀκέραιον, ἀλλ' ἀναμίξας αὐτῇ δέος ἀργαλεώτερον. » Platon joint le mot à ἀβλαβής (*Rep.* I, 342 b), et à ὀρθός (*Polit.* 268 b), Plutarque à ὑγιής (*Adv. Stoic.* 31); Clément de Rome (1 *Cor.* 2) à εἰλικρινής. Une chose, pouvons-nous dire, est ἀκέραιος quand elle est dans sa condition vraie et naturelle (Joseph., *Ant.* 1, 2, 2) « integra ». Ἀκέραιος cotoie ici ὁλόκληρος, quoique la plénitude dans toutes ses parties soit l'idée qui prédomine dans ce dernier mot, et non, comme dans le précédent, l'absence d'éléments perturbateurs.

Le mot que nous avons ensuite à considérer, ἄκακος, apparaît seulement deux fois dans le N. T. (Héb. VII, 26; Rom. XVI, 18). Il y a trois degrés dans son histoire; deux sont assez marqués par l'usage du mot dans les deux passages ci-dessus; quant au troisième, il faut le chercher ailleurs. Ainsi dans Héb. VII, 26, ἄκακος réclame pour Christ le Seigneur cette absence de tout mal qui implique la présence de tout bien, étant placé dans notre passage au milieu des plus nobles épithètes. La version des Septante, qui connaît tous les usages d'ἄκακος, l'emploie quelquefois dans ce sens le plus élevé; ainsi dans Job VIII, 20, ἄκακος est opposé à ἀσεβής; et dans le Psaume XXIV, 21, il est joint à εὐθής comme Plutarque l'unit à σώφρων (*Quom. in Virt. Prof.* 7). A son second degré, le mot exprime la même absence de tout mal, mais envisagée à un point de vue plutôt négatif que positif; ainsi ἀρνίον ἄκακον (Jér. XI, 19); παιδίσκη νέα καὶ ἄκακος (Plutarch., *Virt. Mul.* 23). Le N. T. ne fournit

aucun exemple de ce mot à ce second degré. La marche par laquelle ἄκακος en vient à signifier « trompé facilement, » et « trompé *trop* facilement, » et ἀκακία à exprimer la simplicité dégénérant en excès (Arist., *Rhet.* II, 12), n'est pas difficile à découvrir. Celui qui ne songe point, pour son compte, à faire du mal aux autres, souvent n'en craint point de leur part ; ayant conscience de la vérité qui est dans son cœur, il croit à la vérité dans le cœur de tous : noble qualité, mais qu'on peut exagérer dans un monde comme le nôtre, où, si nous devons être des enfants quant à la malice, nous devons être des hommes quant à l'entendement (1 Cor. XIV, 20) : « Simples quant au mal », et cependant « sages quant au bien » (Rom. XVI, 19). Ἄκακος, tel qu'il est employé, Rom. XVI, 18, indique déjà cette confiance qui commence à dégénérer en une crédule disposition à se laisser tromper et entraîner loin de la vérité (θαυμαστικοὶ καὶ ἄκακοι, Plutarch., *De Rect. Rat. Aud.* 7 ; cf. Sag. IV, 12 ; Prov. I, 4 ; XIV, 15, ἄκακος πιστεύει παντὶ λόγῳ). Quant au sens d'ἄκακος impliquant en quelque sorte mépris voy. Platon, *Tim.* 91 *d.*, et la note de Stallbaum ; mais surtout, lisez les paroles que l'auteur du *second Alcibiade* met dans la bouche de Socrate (140 c) : τοὺς μὲν πλεῖστον αὐτῆς [ἀφροσύνης] μέρος ἔχοντας μαινομένους καλοῦμεν, τοὺς δ'ὀλίγον ἔλαττον ἠλιθίους καὶ ἐμβροντήτους· οἱ δὲ ἐν εὐφημοτάτοις ὀνόμασι βουλόμενοι κατονομάζειν, οἱ μὲν μεγαλοψύχους, οἱ δὲ εὐήθεις, ἕτεροι δε ἀκάκους, καὶ ἀπείρους καὶ ἐνεούς.

La deuxième et la troisième de ces significations d'ἄκακος s'entre-pénètrent tellement et ne sont séparées que par une différence si légère, qu'il n'y a rien d'étonnant que quelques-uns trouvent plutôt deux degrés que trois

dans l'emploi du mot, Basile-le-Grand, par exemple, dont il vaut la peine de citer les paroles (***Hom. in Princ. Prov.*** 11) : Διττῶς νοοῦμεν τὴν ἀκακίαν. Ἢ γὰρ τὴν ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας ἀλλοτρίωσιν λογισμῷ κατορθουμένην, καὶ διὰ μακρᾶς προσοχῆς καὶ μελέτης τῶν ἀγαθῶν οἷόν τινα ῥίζαν τῆς κακίας ἐκτεμόντες, κατὰ στέρησιν αὐτῆς παντελῆ. τὴν τοῦ ἀκάκου προσηγορίαν δεχόμεθα· ἢ ἀκακία ἐστὶν ἡ μή πω τοῦ κακοῦ ἐμπειρία διὰ νεότητα πολλάκις ἢ βίου τινὸς ἐπιτήδευσιν, ἀπείρων τινῶν πρός τινας κακίας διακειμένων. Οἷον εἰσί τινες τῶν τὴν ἀγροικίαν οἰκούντων, οὐκ εἰδότες τὰς ἐμπορικὰς κακουργίας οὐδὲ τὰς ἐν δικαστηρίῳ διαπλοκάς. Τοὺς τοιούτους ἀκάκους λέγομεν, οὐχ ὡς ἐκ προαιρέσεως τῆς κακίας κεχωρισμένους, ἀλλ' ὡς μή πω εἰς πεῖραν τῆς πονηρᾶς ἕξεως ἀφιγμένους. D'après tout ceci on peut voir que ἄκακος a suivi, de fait, le même chemin et qu'il a la même histoire que ἁπλοῦς et εὐήθης, auxquels il est souvent allié (comme dans Diodore de Sicile v. 66), et que nos termes « bon » (Jean le Bon = l'étourdi), « bonhomie, » « sot, » « simple » « einfältig, » « gütig, » et beaucoup d'autres.

Le dernier mot de ce beau groupe, ἄδολος, ne se rencontre qu'une fois dans le N. T. (1 Pier. II, 2) ; la version anglaise l'a très bien traduit par « sincère », « le lait ***sincère*** de la parole », c'est à dire, selon le sens primitif du mot : non mélangé, non falsifié. Comparez pour le lait de la parole qui ne serait pas pur, 2 Cor. IV, 2. Ἄδολος n'existe point dans les Septante, mais ἀδόλως y est une fois (Sag. VII, 13). Platon le joint à ὑγιής (***Ep.*** VIII, 355 *e*) ; Philémon (Meineke, *Fragm. Græc. Com.*, p. 543) à γνήσιος. Il est difficile et, à vrai dire, impossible de revendiquer pour ce mot, dans le domaine de la morale, une place sur laquelle les autres mots n'aient pas empiété,

ou plus exactement qu'ils n'aient déjà occupée. Nous ne pouvons considérer ἄδολος que comme l'expression de la même grâce excellente sous une autre image ou envisagée d'un autre côté ; en ce sens que si ἄκακος n'a rien de la *dent* du serpent, ἄδολος n'a rien de sa *ruse;* si l'absence de la volonté de faire le mal, ainsi que l'absence de la malice de notre nature déchue, est affirmée par l'ἄκακος, l'absence de toute fraude, de toute tromperie est affirmée par l'ἄδολος, ce Nathanaël « en qui il n'y a point de fraude » (Jean I, 48). Enfin, pour tout résumer, nous pouvons dire que, de même que l'ἄκακος (= « innocens ») ne recèle rien de nuisible et l'ἄδολος (= « sincerus ») point d'astuce, de même l'ἀκέραιος (= « integer ») n'a point de mélange, et l'ἁπλοῦς (= « simplex »), point de plis.

§ LVII. — Χρόνος, καιρός.

Plusieurs fois dans le N. T., mais toujours au pluriel, on rencontre ensemble χρόνοι καὶ καιροί (Act. I, 7; 1 Thess. V, I); dans les Septante, quelquefois, Sag. VII, 18; VIII, 8, deux passages instructifs; Dan. II, 21 ; et au singulier, dans Ecclés. III, 1 ; Dan. VII, 12, mais dans ce dernier endroit la leçon est douteuse. Grotius (sur Act. I, 7) croit que la différence entre ces deux mots ne consiste que dans la plus grande durée des χρόνοι comparée aux καιροί, et il écrit : « χρόνοι sunt majora temporum spatia, ut anni ; καιροί minora, ut menses et dies ». Comparez Bengel : « χρόνων partes καιροί ». Cette distinction, sans être inexacte, est au moins insuffisante et n'atteint nullement au cœur de la chose.

Χρόνος est le temps, envisagé simplement comme tel, la succession de moments (Matt. xxv, 19; Apoc. x, 6; Héb. iv, 7); αἰῶνος εἰκὼν κινητή, comme Platon l'appelle (*Tim*. 37, d.); διάστημα τῆς τοῦ οὐρανοῦ κινήσεως, selon Philon (*De Mund. Op.*, 7); en allemand « Zeit*raum* », comme distinct de « Zeit*punkt* ».

Ainsi Severianus (Suicer, *Thes.*, s. v.) : χρόνος μῆκός ἐστι, καιρὸς εὐκαιρία. Καιρός, dérivé de κείρω, comme « tempus » de « temno », c'est le temps considéré comme mettant au monde ses produits divers; ex. : καιρὸς θερισμοῦ (Matt. xiii, 30); καιρὸς σύκων (Marc xi, 13); Christ est mort κατὰ καιρόν (Rom. v, 6); et surtout comparez, comme formant une sorte de description du mot, Ecclés. iii, 1-8. Χρόνος, on le voit d'après cela, embrasse tous les καιροί possibles, et étant le mot le plus étendu, et qui renferme le plus de sens, il peut être souvent employé où καιρός aurait été également à sa bonne place — mais l'inverse ne peut pas avoir lieu; ainsi nous avons χρόνος τοῦ τεκεῖν, le temps d'enfanter (Luc. i, 57); πλήρωμα τοῦ χρόνου (Gal. iv, 4), la plénitude, ou la maturité du temps pour la manifestation du Fils de Dieu, où nous nous serions attendu à trouver plutôt τοῦ καιροῦ, ou τῶν καιρῶν; cette dernière expression se rencontre en effet dans Ephés. i, 10. Il y a donc toute raison de croire que les χρόνοι ἀποκαταστάσεως (Act. iii, 21) sont identiques aux καιροὶ ἀναψύξεως qui venaient justement d'être mentionnés. Il est donc possible de parler du καιρὸς χρόνου comme Sophocle le fait (*Elect.* 1292) :

Χρόνου γὰρ ἄν σοι καιρὸν ἐξείργοι λόγος,

mais non du χρόνος καιροῦ. Comparez Olympiodore (Suicer, Thes. s. v. χρόνος) : χρόνος μέν ἐστι τὸ διάστημα καθ᾽

ὃ πράττεταί τι· καιρὸς δέ ὁ ἐπιτήδειος τῆς ἐργασίας χρόνος· ὥστε ὁ μὲν χρόνος καὶ καιρὸς εἶναι δύναται· ὁ δὲ καιρὸς οὐ χρόνος, ἀλλ' εὐκαιρία τοῦ πραττομένου ἐν χρόνῳ γινομενή. Ammonius : ὁ μὲν καιρὸς δηλοῖ ποιότητα χρόνου, χρόνος δὲ ποσότητα.

D'après ce qui a été dit, on verra qu'alors que les apôtres demandent au Seigneur : « Est-ce en ce temps que tu rétabliras le royaume d'Israël? » et qu'Il leur répond : « Ce n'est pas à vous de connaître les temps ou les saisons » (χρόνους ἢ καιρούς, Act. I, 6, 7), « les temps » (χρόνοι) signifient, pour parler avec S. Augustin, « ipsa spatia temporum », les temps envisagés simplement au point de vue de la durée de l'Église; mais les « saisons » (καιροί) sont les jointures ou les articulations de ce temps, les époques critiques, les périodes que Dieu a prédéterminées (καιροὶ προτεταγμένοι Act. XVII, 26), et où tout ce qui a été lentement préparé, et souvent sans attirer les regards, à travers de longs siècles, est mûr et vient au jour dans ces grands événements qui constituent à la fois la fin d'une période et le commencement d'une autre : telle fut la proclamation du christianisme comme religion de l'Empire romain ; telle la conversion des tribus de la Germanie en deçà des limites de l'Empire ; tel le grand réveil qui accompagna le premier établissement des divers Ordres mendiants ; telle, à bien meilleure raison, la Réformation ; tel, par dessus tout, sera le retour du Seigneur (Dan. VII, 22).

Le latin ne possédait pas de terme équivalent pour rendre καιροί, S. Augustin s'en plaint (*Ep.* CXCVII, 2) : « Græce legitur χρόνους ἢ καιρούς. Nostri autem utrumque hoc verbum tempora appellant, sive χρόνους, sive καιρούς, cum habeant hæc duo inter se non negligendam

differentiam : καιρούς quippe appellant Græci tempora quædam, non tamen quæ in spatiorum voluminibus transeunt, sed quæ in rebus ad aliquid opportunis vel importunis sentiuntur, sicut messis, vindemia, calor, frigus, pax, bellum, et si qua similia; χρόνους autem ipsa spatia temporum vocant. » D'accord avec ces plaintes, la Vulgate nous présente les traductions les plus variées de καιροί, aussi souvent que ce mot se combine avec χρόνοι, et ne peut donc pas être rendu par « tempora », qui est en général la traduction de χρόνοι. Ainsi « tempora et *momenta* » (Act. I, 7; 1 Thess v, 1), « tempora et *ætates* » (Dan. II, 21), « tempora et *sæcula* » (Sag., VIII, 8); d'autre part un commentateur moderne du N. T., écrivant en latin, nous donne « tempora et *articuli* »; Bengel : « intervalla et *tempora* ». On dirait que l'expression « tempora et opportunitates » remplirait toutes les conditions. S. Augustin a prévu cette traduction et en a démontré l'insuffisance, en s'appuyant sur le fait que « opportunitas » (= « opportunum tempus ») exprime la saison *convenable*, favorable (εὐκαιρία), tandis que καιρός peut être le moment le moins propice, le plus défavorable de tous, car la notion essentielle du mot est le moment critique et précis du temps, le moment prévu, la saison predestinée. Que καιρός élève ou détruise, qu'il offre un secours efficace ou qu'effectivement il empêche, le mot ne le fait point présumer en aucune manière (« sive opportuna, sive importuna sint tempora, καιροί dicuntur »)[1].

---

[1] Καιρός correspond au sanscrit *Kâla;* selon Pott, il tient de la racine KAR, faire, et dirait ainsi au fond: tempus agendi;

§ LVIII. — Φέρω, φορέω.

Lobeck (*Phrynichus*, p. 585) fait les remarques suivantes sur la différence entre ces deux vocables : « Inter φέρω et φορέω hoc interesse constat, quod illud actionem simplicem et transitoriam, hoc autem actionis ejusdem continuationem significat ; verbi causa ἀγγελίην φέρειν, est alicujus rei nuncium afferre, Herod. III, 53 et 122 ; V, 14 ; ἀγγελίην φορέειν, III, 34, nuncii munere apud aliquem fungi. Hinc et φορεῖν dicimur ea quæ nobiscum circumferimus, quibus amicti indutique sumus, ut ἱμάτιον, τριβώνιον, δακτύλιον φορεῖν, tum quæ ad habitum corporis pertinent. » Lobeck reconnaît cependant que les meilleurs auteurs grecs eux-mêmes n'observent pas constamment cette distinction. Il y a donc d'autant plus lieu de la remarquer que les écrivains du N. T. l'observent rigoureusement, et c'est là un nouvel exemple de cette exactitude dans l'emploi des mots par laquelle ils nous surprennent si souvent. Sur les six fois que l'on rencontre φορεῖν (Matt. XI, 8 ; Jean XIX, 5 ; Rom. XIII, 4 ; 1 Cor. XV, 49 bis ; Jacq. II, 3), il exprime invariablement l'idée de porter une chose, non par accident ou pour un temps, mais habituellement et continuellement. « Sic enim differt φορεῖν a φέρειν ut hoc sit *ferre*, illud *ferre solere* » (Fritzsche, sur Matt. XI, 8). Un passage chez Plutarque (*Apoph. Reg.*) où figurent ces deux mots, éclaircit très bien leurs différents usages. Il dit de Xerxès : ὀργισθεὶς

---

des savants distingués identifient aussi, au point de vue de l'extraction littérale, καιρός avec l'all. *weile* et, l'angl. *while*.

D[r] A. SCHELER.

δὲ Βαβυλωνίοις ἀποστᾶσι, καὶ κρατήσας, προσέταξεν ὅπλα μὴ φέρειν, ἀλλὰ ψάλλειν καὶ αὐλεῖν καὶ πορνοβοσκεῖν καὶ καπηλεύειν, καὶ φορεῖν κολπωτοὺς χιτῶνας. On ne porte les armes qu'à certains intervalles, aussi avons-nous φέρειν; mais on porte habituellement des vêtements, aussi dans le second membre φορεῖν vient remplacer φέρειν.

§ LIX. — Κόσμος, αἰών.

Κόσμος, « mundus », et αἰών, « seculum. » L'histoire de κόσμος, connexe avec κομεῖν, « comere, comptus », offre un grand intérêt sous plus d'un aspect. Suidas a noté quatre significations successives que le mot a traversées : σημαίνει δὲ ὁ κόσμος τέσσαρα, εὐπρέπειαν, τόδε τό πᾶν, τὴν τάξιν, τὸ πλῆθος παρὰ τῇ Γραφῇ. Dans l'origine, κόσμος signifiait « ornement », et une fois il obtient ce sens dans le N. T. (1 Pier. iii, 3; cf. Ecclus. xliii, 9); il désigne dans la suite l'idée d'ordre, ou d'arrangement (« lucidus ordo »), ou de beauté, résultat de cet ordre; εὐπρέπεια et τάξις, comme Suidas s'est exprimé ci-dessus, ou, καλλωπισμός, κατασκευή, τάξις, κατάστασις, κάλλος, selon la définition d'Hesychius. On dit que c'est Pythagore qui, le premier, transféra à κόσμος l'idée de la totalité de l'univers matériel, voulant par là exprimer son sentiment de la beauté et de l'ordre, que partout on peut y découvrir ; voyez Plutarch., *De Plac. phil.* i, 5; et, pour éclaircir ce transfert de sens, lisez une note dans le ***Cosmos*** de Humboldt. « Mundus, » en latin, — « digestio et ordinatio singularum quarumque rerum formatarum et distinctarum », comme S. Augustin (***De Gent. ad Lit.*** c. 3) en détermine le sens— « mundus »,

comme chacun sait, prit la même direction que « cosmos » et a donné lieu à ces jeux de mots, tels que : « O munde immunde, » dans lesquels se complaît l'illustre docteur de l'Église. Ainsi Pline (H. N. II, 3) : « Quem κόσμον Græci nomine *ornamenti* appellaverunt, eum nos a perfecta absolutaque elegantia mundum » : cf. Cicero, *De Nat. Deor.* II, 2. De cette signification de κόσμος, comme exprimant le monde matériel, sens qui n'est pas rare dans l'Écriture (Matt. XIII, 35 ; Jean XXI, 25 ; Rom. I, 20), κόσμος en vint à exprimer la masse des hommes qui vivent dans le monde (Jean I, 29 ; IV, 42 ; 2 Cor. V, 19), et puis en particulier et au point de vue moral, ceux qui ne sont point de l'ἐκκλησία[1]), ceux qui sont étrangers à la vie de Dieu (Jean I, 10 ; 1 Cor. I, 20, 21 ; Jacq. IV, 4 ; 1 Jean III, 13).

Sur ce triple usage de κόσμος et sur la confusion sérieuse qui peut en résulter, si l'on n'y veille pas avec soin, voyez S Augustin, *Cont. Jul. Pel.* VI, 3, 4 [2].

Αἰών, d'autre part — mot dérivé de ἀεί, bien que l'étymologie d'Aristote = αἰὲν ὤν ne soit guère plausible, possède de la même manière un sens primitif, et un sens secondaire et moral. Dans le premier, il signifie le temps,

---

[1] Origène, à la vérité (*in Joan.* VI, 38), mentionne quelqu'un de son temps qui interpréta κόσμος comme signifiant l'Église, vu qu'elle est l'ornement du monde (κόσμος οὖσα τοῦ κόσμου).

[2] Cette étymologie n'est pas sérieuse. — Une étude très remarquable de M. Léon Meyer (Zeitschr. für vergl. Sprachforschung, T. VI, 1837) a fort bien démontré : 1° Le sens division, répartition, comme le sens fondamental de κόσμος, d'où celui de ordre, harmonie. 2° La dérivation du mot de la racine KAD, findere, devidere, Dr A. Scheler.

court ou long, dans la plénitude de sa durée; souvent, dans le grec classique, il s'emploie pour l'étendue de la vie humaine (= βίος, que Xénophon, *Cyrop.* III, 3, 24, lui donne pour substitut), mais surtout pour désigner le temps comme condition de l'existence des choses créées et mesure de leur existence. Ainsi Théodoret dit : ὁ αἰών οὐκ οὐσία τις ἐστίν, ἀλλ' ἀνυπόστατον χρῆμα, συμπαρομαρτοῦν τοῖς γεννητὴν ἔχουσι φύσιν· καλεῖται γὰρ αἰὼν καὶ τὸ ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου συστάσεως μέχρι τῆς συντελείας διάστημα. — αἰὼν τοίνυν ἐστὶ τὸ τῇ κτιστῇ φύσει παρεζευγμένον διάστημα. Signifiant donc le temps, αἰών en vint bientôt à indiquer tout ce qui existe dans le monde et qui est soumis au temps; « die Totalität desjenigen, was sich in der Dauer der Zeit äusserlich darstellt, die Welt, so fern sie sich in der Zeit bewegt » (Bleek); et puis, dans un sens plus moral, le cours des choses de ce monde. Mais ce cours étant entaché de péché, rien d'étonnant que αἰὼν οὗτος, comme κόσμος, acquière bientôt dans l'Écriture un sens mauvais. Les βασιλεῖαι τοῦ κόσμου de Matt. IV, 8, sont des βασιλεῖαι τοῦ αἰῶνος τούτου (Ignat., *Ep. ad Rom.* 6); Dieu nous a délivré par son Fils ἐξ ἐνεστῶτος αἰῶνος πονηροῦ (Gal. I, 4); Satan est θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου (2 Cor. IV, 4; cf. Ignat. *Ep. ad Magn*, 1 : ὁ ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου); les pécheurs marchent κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦ κόσμου τούτου, selon le *train* de ce monde (Ephés. II, 2.)

Ce dernier passage a quelque chose à nous apprendre, puisqu'il renferme les deux mots dont nous étudions la différence; aussi Bengel remarque-t-il excellemment : « αἰών et κόσμος differunt. Ille hunc regit et quasi informat; κόσμος est quiddam exterius, αἰών subtilius. Tempus [= αἰών] dicitur non solum physice, sed etiam morali-

ter, connotata qualitate hominum in eo viventium; et sic αἰών dicit longam temporum seriem, ubi ætas malam ætatem excipit.» Comparez Windischmann (*sur Gal.* I, 4): «αἰών darf aber durchaus nicht bloss als Zeit gefasst werden, sondern begreift alles in der Zeit befangen; die Welt und ihre Herrlichkeit, die Menschen und ihr natürliches unerlöstes Thun und Treiben in sich, im Contraste zu dem hier nur beginnenden, seiner Sehnsucht und Vollendung nach aber jenseitigen und ewigen Reiche des Messias.» Nous parlons «des temps,» en attachant à ce mot un sens éthique; ou bien, nous disons d'une manière encore plus à point: «siècle», «l'esprit ou le génie du siècle», «der Zeitgeist.» Toute cette masse flottante de pensées, d'opinions, de maximes, de spéculations, d'espérances, d'impulsions, d'aspirations, ayant cours en tout temps dans le monde, qu'il est impossible de saisir et de définir exactement, mais qui constitue une puissance très réelle, très effective, puisqu'elle est l'atmosphère morale ou immorale qu'à chaque instant de notre vie nous respirons pour l'exhaler ensuite inévitablement — tout cela est inclus dans l'αἰών, qui est, comme Bengel l'exprime, l'esprit subtil et révélateur du κόσμος, ou du monde des hommes qui vivent loin de Dieu. «Seculum», en latin, a acquis le même sens, p. ex. dans cette épigramme bien connue de Tacite (*Germ.* 19.): «Corrumpere et corrumpi seculum vocatur.»

Reconnaissons sans peine qu'il y a deux passages dans l'Épître aux Hébreux qui ne veulent pas se ranger à la distinction que nous venons d'établir entre αἰών et κόσμος, à savoir I, 2 et XI, 3. Dans ces deux

endroits, les αἰῶνες désignent les mondes contemplés, si ce n'est entièrement, du moins, à n'en point douter, principalement, sous un autre aspect que sous celui du temps. Quelques interprètes, à la vérité, surtout d'entre les Sociniens modernes (quoique leurs prédécesseurs n'eussent pas les mêmes motifs qu'eux), ont essayé d'expliquer αἰῶνες (Héb. I, 3) comme marquant les dispensations successives, les χρόνοι καὶ καιροί de l'économie divine : mais quelque plausible qu'eût été cette explication si ce verset avait été le seul, celui de XI, 3 prouve évidemment que les αἰῶνες, dans les deux endroits, ne peuvent que signifier, comme nous l'avons traduit, « les mondes », et non « les siècles. » J'ai dit que ces deux passages étaient les seules exceptions, car je ne saurais admettre 1 Tim. I, 17 comme en formant une troisième. Αἰῶνες doit y dénoter, non « les mondes », dans l'usage habituel et concret du mot, mais, d'après le sens ordinairement *temporel* d'αἰών dans le N. T., « les siècles », les périodes temporelles dont la somme et l'agrégation forment comme une ébauche de notre notion de l'éternité. Le βασιλεὺς τῶν αἰώνων sera donc le souverain Dispensateur et Ordonnateur des âges du monde (voy. Ellicott, *in loco*) [1].

---

[1] Le mot anglais « world », d'après l'étymologie, représente plutôt αἰών que κόσμος. Le vieux terme « weralt », ou « weralti » (en allemand moderne « Welt »), est composé de deux mots, « wer », homme, et « alti », âge ou génération. Le sens fondamental de « weralt » est donc génération d'hommes. De cette expression du temps s'est dégagée celle d'espace, de même que αἰών en était venu à signifier κόσμος (Grimm, *Deutsche Myth.* p. 752); mais, dans les plus anciens écrits allemands, « weralt » est employé, d'abord comme expression du temps, et seulement

§ LX. — Νέος, καινός.

Il en est qui nient qu'on puisse trouver aucune différence, dans le N.T., entre ces deux mots. Ils s'appuient, avec une certaine apparence de raison, sur le fait que νέος et καινός, que nous traduisons tous deux par nouveau, s'échangent souvent l'un pour l'autre; ainsi, νέος ἄνθρωπος (Col. III, 10), « le nouvel homme », et καινὸς ἄνθρωπος (Ephés. II, 15), aussi « le nouvel homme »; νέα διαθήκη (Héb. XII, 24), et καινὴ διαθήκη (Héb. IX, 15), tous deux « nouvelle alliance »; νέος οἶνος (Matt. IX, 17) et καινὸς οἶνος (Matt. XXVI, 29), tous deux « nouveau vin ». Les mots, prétend-on, ont évidemment la même force et le même sens. Cette conséquence n'est point juste et, de fait, n'existe point. La même alliance peut être qualifiée de νέα et de καινή, selon qu'on l'envisage sous un point de vue ou sous un autre. Il en est de même des autres exemples ci-dessus. Le même homme ou le même vin peut être νέος, ou καινός, ou l'un et l'autre, mais une notion différente prédomine, selon que l'on se sert de l'une ou de l'autre épithète.

Envisagez ce qui est nouveau sous le point de vue du *temps*, comme quelque chose qui est entré récemment en existence, et vous aurez ce qui est νέος (voy. Pott, *Etymol. Forschung*, 2e éd., vol. I, p. 290-292). Ainsi les jeunes sont toujours οἱ νέοι, ou οἱ νεώτεροι, c'est-à-dire qu'ils sont la génération qui vient de naître en

---

subsidiairement comme signifiant l'espace (Rudolf von Raumer, *Die Einwirkung des Christenthums auf die alt-hochdeutsche Sprache, 1845,* p. 375).

dernier lieu; ainsi encore νέοι θεοί, c'est la race plus jeune des dieux; à savoir, Jupiter, Apollon et autres habitants de l'Olympe (Æschyl., *Prom.* v, 991, 996), qu'on oppose à Saturne, à Ops et à la dynastie des divinités plus anciennes et que les premiers vinrent remplacer. Mais envisagez ce qui est nouveau, non plus au point de vue du temps, mais de la *qualité*, ce qui est nouveau comme opposé à ce qui a vu du service, qui est usé, émoussé ou endommagé par l'âge, et vous aurez le sens de καινός. Exemples : καινὸν ἱμάτιον (Luc. v, 36), « nouvel habit », comme opposé à un habit usé et râpé; καινοὶ ἀσκοί, « nouvelles outres » (Matt. ix, 17; Luc, v, 38); et dans ce sens, καινὸς οὐρανός (2 Pier. iii, 13), « nouveau ciel », comme opposé à un ciel qui est vieux et qui montre des signes de décadence et de dissolution (Héb. i, 11, 12). De la même manière la phrase καιναὶ γλῶσσαι (Marc. xvi, 17) ne suggère point le don récent des langues, mais la différence de ces langues par rapport à toutes celles qui les ont précédées, appelées ailleurs ἕτεραι γλῶσσαι (Act. ii, 4), langues différentes de toutes celles connues jusqu'alors. C'est ainsi encore que le καινὸν μνημεῖον, dans lequel Joseph d'Arimathé coucha le corps du Seigneur (Matt. xxvii, 60), n'était pas un tombeau récemment taillé dans le roc, mais un tombeau qui n'avait jamais encore servi, dans lequel jamais aucun autre mort n'avait été mis; le contraire aurait souillé l'endroit au point de vue cérémoniel (Matt. xxiii, 27). Ce tombeau aurait pu être creusé cent ans auparavant, et, pour cette raison, il n'aurait pas pu être appelé νέον; mais, s'il n'avait jamais servi, il était encore καινόν. Et il devait en être ainsi. Cela faisait partie de ce divin

décorum dont s'entoura toujours le Seigneur, même au milieu des humiliations de sa vie terrestre (cf. Luc xix, 30; 1 Sam. vi, 7; 2 Rois ii, 20).

Il suit de là que καινός impliquera souvent, comme idée secondaire, la louange; car ce qui est nouveau est communément meilleur que ce qui est vieux ; ainsi tout est nouveau dans le royaume de la gloire : « nouvelle Jérusalem » (Apoc. iii, 12); « nouveau cantique » (v, 9); « nouveau ciel et nouvelle terre » (xxi, 1; cf. 2 Pier. iii, 13); « toutes choses sont faites nouvelles » (xxi, 5). Mais ce sens n'est pas nécessairement inhérent au mot, car ce n'est pas toujours, ni en toutes choses, que le nouveau est meilleur, c'est quelquefois le vieux ; ainsi le vieil ami (Ecclus. ix, 14) et le vieux vin (Luc v, 39) valent mieux que le nouvel ami et que le nouveau vin. Dans bien d'autres cas, καινός peut exprimer seulement la nouveauté, l'étrangeté, comme une chose qu'on oppose (et cela à son désavantage) à ce qui est connu et familier. Par exemple, nous disions tout-à-l'heure que νέοι θεοί était un titre donné à la plus jeune génération des dieux, mais lorsqu'on produisit comme une accusation contre Socrate qu'il avait cherché à introduire dans Athènes καινοὺς θεούς, ou καινὰ δαιμόνια (Plato, *Apol.* 26 *b.*, cf. ξένα δαιμόνια, Actes xvii, 18), on entendit par là quelque chose de bien différent, à savoir, un nouveau panthéon, des dieux qu'Athènes n'avait pas été dans l'habitude d'adorer jusqu'alors. De même aussi ceux qui s'écrièrent au sujet de l'enseignement du Christ : « Quelle nouvelle doctrine (καινὴ διδαχή) est celle-ci ? » entendaient toute autre chose que des louanges (Marc i, 27).

Si nous suivons nos vocables jusque dans leurs déri-

vés et leurs composés, la même distinction ressortira encore plus clairement. Ainsi νεότης (1 Tim. iv, 12) signifie jeunesse; καινότης (Rom. vi, 4), nouveauté; νεοειδής, une jeune apparence; νεολογία (si un tel mot avait existé) aurait voulu dire une plus jeune pousse de mots comme étant opposée au vieux tronc de la langue, ou, comme nous l'appelons, un « néologisme »; καινολογία, qui existe dans le grec de la décadence, désigne une étrange et anomale invention de mots, construite sur des principes différents de ceux que la langue avait jusqu'alors reconnus; φιλόνεος, un ami de la jeunesse (Lucian., *Amor.* 24); φιλόκαινος, un amateur de nouveautés (Plutarch., *De Mus.* 12).

Il y a un passage dans Polybe (v, 75, 4), et il y en a beaucoup ailleurs (Clément d'Alexandrie, *Pædag.* i, 5, en fournit un), dans lesquels nos deux mots se trouvent réunis; mais ils n'y sont pas employés comme simple accumulation oratoire; chacun possède une signification propre. Polybe, racontant un stratagème par le moyen duquel on faillit surprendre la ville de Selge, fait cette observation : « En dépit du grand nombre de cités perdues par un semblable moyen, nous sommes, d'une manière ou d'une autre, encore ***nouveaux*** et ***jeunes*** par rapport à de semblables ruses (καινοί τινες ἀεὶ καὶ νέοι πρὸς τὰς τοιαύτας ἀπάτας πεφύκαμεν), et tout près, par conséquent, d'être encore pris à de tels piéges. » Ici καινοί est une épithète qui s'applique à l'ignorance des hommes, à leur inexpérience, νέοι, à leur jeunesse. Il est vrai que ces deux choses, inexpérience et jeunesse, vont souvent ensemble; ainsi Plutarque (*De Rect. Rat. And.* 17) joint νέος à ἄπειρος; mais

ce n'est pas de rigueur. Un homme âgé peut être ignorant et inexpérimenté dans les affaires du monde et partant καινός ; il a existé bien des jeunes hommes νέοι, quant à l'âge, qui avaient bonne tête et qui connaissaient la pratique des choses.

Appliquez la distinction que nous venons de faire, et il sera évident que le même homme, le même vin, la même alliance pourront être à la fois νέος et καινός, et cependant un sens propre peut être et a pu être donné, avec intention, selon qu'on employait l'un ou l'autre mot. Nous pouvons prendre comme exemple le νέος ἄνθρωπος de Col. III, 10, et le καινὸς ἄνθρωπος d'Ephés. II, 15. Considérez au point de vue du temps ce grand changement qui s'est opéré et qui s'opère encore dans l'homme qui est devenu obéissant à la vérité, et vous appellerez cet homme, à la suite de ce changement, νέος ἄνθρωπος. Le vieil homme (et il mérite bien ce nom, car il remonte aussi loin qu'Adam) est mort en lui ; un nouvel homme est né qui s'appelle à juste titre νέος. Mais considérez d'autre part, non plus par rapport au temps, mais par rapport à la qualité et à la condition, cette même grande transformation ; voyez l'homme qui, par un long contact avec le monde, par de vieilles habitudes de péché, est usé et vieux, mais se dépouillant maintenant de ses anciennes habitudes, comme la vipère de sa vieille peau ; voyez-le s'avançant comme une « nouvelle créature » (καινὴ κτίσις) qui sort des mains de son Créateur, avec un πνεῦμα καινόν qui lui a été communiqué (Ezéch. XI, 19), et vous avez ici le καινὸς ἄνθρωπος, celui qui est préparé à marcher en nouveauté de vie (ἐν καινότητι ζωῆς, Rom. VI, 4), par le

moyen de l'ἀνακαίνωσις de l'Esprit (Tite III, 5); comparez l'Épître de Barnabas, 16, ἐγενόμεθα καινοί, πάλιν ἐξ ἀρχῆς κτιζόμενοι.

Les mots employés avec cette application pourraient souvent s'échanger, mais souvent aussi ils ne le pourraient pas. Quand, par exemple, Clément d'Alexandrie (*Pæd.* I, 6) dit : χρὴ γὰρ εἶναι καινοὺς Λόγου καινοῦ μετειληφότας, il serait impossible de substituer ici νέους ou νέου ; ou bien, prenez les verbes ἀνανεοῦν (Ephés. IV, 23), et ἀνακαινοῦν (Col. III, 10). Nous avons besoin d'ἀνανεοῦσθαι, et il nous faut aussi ἀνακαινοῦσθαι. C'est le même procédé merveilleux et mystérieux que doit opérer le même agent tout-puissant, le même, selon qu'on le considère à différents points de vue; ἀνανεοῦσθαι, c'est être refait *jeune;* ἀνακαινοῦσθαι, c'est être refait *nouveau*.

La même distinction tient bon pour les autres exemples cités plus haut. On peut caractériser le nouveau vin comme étant νέος ou καινός, mais en l'envisageant à des points de vue différents. Comme νέος, le vin est tacitement opposé à la vendange des années passées; comme καινός, nous pouvons présumer qu'il est « austère » et fort, par contraste avec ce qui est χρηστός, doux et moelleux par l'âge (Luc V, 39). Voyez aussi l'Alliance dont le Christ est le médiateur; c'est une διαθήκη νέα, comparée à l'Alliance mosaïque, établie presque deux mille ans auparavant (Héb. XII, 24); c'est une διαθήκη καινή, comparée à la même Alliance, qui a perdu de sa force par l'âge et de laquelle s'est éloignée toute vigueur, toute énergie, toute vie (Héb. VIII, 13).

Un grammairien latin, traçant la différence entre « recens » et « novus », a dit : « Recens ad *tempus,*

novum *ad rem* refertur. » Substituant νέος et καινός aux deux synonymes latins, nous pourrions dire : « νέος ad *tempus*, καινός *ad rem* refertur, » et nous saisirions ainsi, en peu de mots facilement retenus, la distinction centrale de nos vocables[1].

§ LXI. — Μέθη, πότος, οἰνοφλυγία, κῶμος, κραιπάλη.

Μέθη, que nous rencontrons dans le N. T., Luc xxi, 34 ; Rom. xiii, 13 ; Gal. v, 21 ; et πότος qu'on ne trouve que dans 1 Pier. iv, 3, se distinguent entr'eux comme étant l'un un nom abstrait, et l'autre un nom concret Μέθη, plus fort et exprimant un plus grand excès qu'οἴνωσις, dont Plutarque le sépare, (*De Garr.* 4; *Symp.* iii, 1). et que Clément d'Alexandrie définit : ἀκράτου χρῆσις σφοδροτέρα, désigne l'ivrognerie (Joël i, 5 ; Ezéch. xxxix. 19) ; πότος (= εὐωχία Hesychius ; cf. Polybius ii, 4, 6). l'action de boire (*the drinking bout*), le symposium. non de nécessité l'excès (Gen. xix, 3, 2. Sam. iii, 20) mais ce qui lui en ouvre la porte (1 Sam. xxv, 36 ; Xenoph., *Anab.* vii, 3, 13 ; ἐπεὶ προὐχώρει ὁ πότος).

Le mot suivant dans notre groupe est οἰνοφλυγία, que nous ne trouvons dans le N. T. que 1 Pier. iv, 3; et jamais chez les Septante, mais ils ont οἰνοφλυγεῖν, Deut. xxi, 20; Esaïe lvi, 12. Évidemment οἰνοφλυγία représente un degré de plus que μέθη. Ainsi Philon (*De Ebriet.* 8 ;

[1] Lafaye (*Dict. des Synonymes*, p. 798) réclame la même distinction pour « nouveau » (= νέος), et « neuf » (= καινός). « Ce qui est *nouveau* vient de paraître pour la première fois ; ce qui est *neuf* vient d'être fait et n'a pas encore servi. Une imitation est *nouvelle*, une expression *neuve*. »

De Merc. Mer. 1) range l'οἰνοφλυγία parmi les ὕβρεις ἔσχαται ; comparez Xénophon (*OEcon.* I, 22) : δοῦλοι λιχνειῶν, λαγνειῶν, οἰνοφλυγιῶν. D'après une stricte définition οἰνοφλυγία est : ἐπιθυμία οἴνου ἄπληστος (Andronique de Rhodes), ἀπλήρωτος ἐπιθυμία, selon Philon (*Vit. Mos.* III, 22); en allemand, « Trinksucht ». D'ordinaire, cependant, c'est une débauche, un abandon sans frein à des libations (voy. Basil., *Hom. in Ebrios* 7) telles qu'elles peuvent entraîner des maux permanents pour le corps (Aristot., *Eth. Nic.* III, 5, 15); comme cette fatale orgie à laquelle Arrien, d'après une tradition courante dans l'antiquité, incline à attribuer la mort d'Alexandre le Grand (VII, 24, 25).

Κῶμος ne se trouve qu'au pluriel dans le N. T. C'est le latin « comissatio », qui, nous avons à peine besoin de le remarquer, tient de κωμάζειν, non de « comedo ». Ainsi κῶμος καὶ ἀσωτία (2 Macc. VI, 4); πότοι καὶ κῶμοι καὶ θαλίαι ἄκαιροι (Plutarch., *Pyrrh.* 16); ἐμμανεῖς κῶμοι (Sag. XIV, 23); cf. Philo, *De Cher.* 27, où nous avons une vivante description de la société que fréquentent μέθη et κῶμος et des autres vices qui s'en rapprochent le plus. En même temps κῶμος désigne souvent, dans un sens plus spécial, la troupe de joyeux ivrognes (« comissantium agmen », Blomfield, *Agamemnon* 1160, où les troupes des Furies, *ivres* de sang, portent ce nom), qui, à l'heure tardive d'une orgie, avec des guirlandes sur la tête, et des torches à la main[1], avec

[1] Ἔοικε ἐπὶ κῶμον βαδίζειν.
φαίνεται.
Στεφανόν γέ τοι καὶ δᾷδ' ἔχων πορεύεται.
Aristoph., *Plut.* 1040.

des cris et des chants[1] (κῶμος καὶ βοά, Plutarch., *Alex.* 38), s'en vont dans les maisons des courtisanes ou errent dans les rues, insultant et outrageant par leurs libertinages, tous ceux qu'ils rencontrent; cf. Meineke, *Fragm. Com. Græc.* p. 617. Il est évident que Milton avait sous les yeux le κῶμος dans ces vers :

> « When night
> Darkens the streets, then wander forth the sons
> Of Belial, *flown with insolence and wine.* »

Plutarque (*Alex.* 37) caractérise κῶμος par la marche folle et ivre d'Alexandre et de son armée à travers la Carmanie, au retour de l'expédition aux Indes.

Κραιπάλη, en latin « crapula », quoique avec un sens plus limité (ἡ χθεσινὴ μέθη, Ammonius; ἡ ἐπὶ τῇ μέθῃ δυσαρέστησις καὶ ἀηδία, Clément d'Alexandrie, *Pædag.* II, 2), est un terme dont l'origine reste dans l'obscurité[2]. Il ne se trouve que dans Luc XXI, 34. Jamais dans les Septante, mais on y rencontre deux fois κραιπαλάω (Ps. LXXVII, 65; Esaïe XXIX, 9). Κραιπάλη c'est la plénitude, le regorgement jusqu'au dégoût, causé par les excès du boire et du manger.

§ LXII. — Καπηλεύω, δολόω.

Dans deux endroits, placés très près l'un de l'autre dans la seconde épître de saint Paul aux Corinthiens,

---

[1] Théophylacte fait consister le κῶμος dans ses chants, en définissant ainsi le mot : τὰ μετὰ μέθης καὶ ὕβρεως ᾄσματα.

[2] La science moderne rattache les mots κραιπαλη (= κραπαλίη) et *crapula* au sanscrit *Krap*, se plaindre, être mal à son aise.
Dr A. Scheler.

l'apôtre affirme qu'il n'est pas « comme plusieurs qui frelatent (καπηλεύοντες) la Parole de Dieu. » (II, 17) ; et bientôt après il répudie la société de ceux qu'on peut accuser de « falsifier la parole de Dieu » (δολοῦντες, IV, 2) : ni l'un ni l'autre de ces mots ne reparaissent dans le N. T. Il est évident, d'après le contexte, aussi bien que d'après le caractère des mots eux-mêmes, que les idées qu'ils expriment doivent être bien rapprochées les unes des autres ; souvent on affirme ou l'on prétend que ces vocables sont absolument identiques ; c'est l'opinion de tous les traducteurs qui n'ont qu'un terme pour les deux mots ; la Vulgate, par exemple, traduit par « adulterantes » dans les deux endroits : Chrysostome explique καπηλεύειν par νοθεύειν. Mais il y a certainement erreur. En y regardant de plus près on trouvera que καπηλεύειν parcourt tout le champ de δολοῦν, mais qu'il va encore un peu plus loin : et cela soit dans le sens littéral, soit dans le sens figuré que lui communique saint Paul en l'employant.

Il n'est pas difficile de faire l'histoire de καπηλεύειν. Le κάπηλος est proprement le regrattier ou petit marchand en tant qu'opposé à l'ἔμπορος ou marchand qui vend ses produits, non en détail, mais en gros ; les deux mots se trouvent unis, Ecclus. XXVI, 29 ; mais, tandis que κάπηλος peut exprimer un colporteur *quelconque*, il désigne surtout le vendeur de *vin* en détail (Lucian., *Hermot*. 58). Exposés à de si fortes et de si nombreuses tentations, dans lesquelles il était facile à ces marchands de tomber (Ecclus. XXVI, 29), comme de mêler de l'eau à leur vin (Esaïe I, 22), de donner une mesure insuffisante, ces vendeurs se laissaient

prendre si généralement à ces piéges, que κάπηλος et καπηλεύειν, comme « caupo » et « cauponari », devinrent des termes de mépris. Καπηλεύειν marque ainsi un honteux trafic quelconque, comme fait κάπηλος (Plato, *Rep.* VII, 525 d; *Protag.* 313 d; Becker, *Charikles*, 1840, p. 256). Mais il est d'emblée évident que δολοῦν n'est qu'une partie de καπηλεύειν, n'exprimant que l'action de frelater le vin en y mêlant une matière étrangère, et qu'il ne présente pas l'idée que cette fraude s'opère avec l'intention de réaliser un gain déshonnête. Il y a plus, on pourrait dire que le mot n'exprime qu'en partie l'action de frelater, à en juger par l'extrait suivant de Lucien (*Hermot.* 59) : οἱ φιλόσοφοι ἀποδίδονται τὰ μαθήματα ὥσπερ οἱ κάπηλοι, κερασάμενοί γε οἱ πολλοί, καὶ δολώσαντες, καὶ κακομετροῦντες ; car ici δολοῦν n'est qu'une partie de la tromperie à laquelle se livre le κάπηλος par les produits qu'il vend.

Mais que cela vaille ou non la peine d'être signalé, il est bien certain que, tandis que dans δολοῦν il n'y a rien de plus que la simple falsification, il y a dans καπηλεύειν, outre la falsification, l'intention de réaliser, par son moyen, un gain déshonnête. Assurément voilà dans le péché des faux docteurs, un fait dont saint Paul, en répudiant leur καπηλεύειν, avait l'intention de se séparer pour son compte. En autant de mots et de la manière la plus énergique, il répudie encore ce fait, dans la même épître (XII, 14; cf. Act. XX, 33), et cela avec d'autant plus de force que cette fraude est le trait par lequel l'Écriture caractérise continuellement les faux prophètes et les faux apôtres (car c'est ainsi que l'être le plus vil s'attache à celui qui est plus élevé et que l'infidélité

dans les choses les plus hautes expose aux plus basses tentations), comme des gens qui, par leurs convoitises, trafiquent des âmes; ainsi que saint Paul lui-même le déclare, Tit. I, 11; Phil. III, 19; cf. 2 Pier. II, 3, 14, 15; Jude 11, 16; Ezéch. XIII, 19; voy. Ignace (*Ad. Magnes* IX, dans la plus longue récension), où, sans doute, à propos de notre passage, et pour montrer de quelle manière il le comprenait, ce Père décrit les faux docteurs comme χρηματολαίλαπες, et comme χριστέμποροι, τὸν Ἰησοῦν πωλοῦντες, καὶ τὸν λόγον καπηλεύοντες. Certes, nous avons ici une différence qu'il vaut bien la peine de ne pas passer sous silence. On aurait sans doute pu accuser les faux docteurs chez les Galates d'être des δολοῦντες τὸν λόγον, mêlant, comme ils le faisaient, de vaines traditions humaines à la pure parole de l'Evangile; bâtissant sur le foin, la paille et le chaume avec l'argent de cet Evangile, avec son or et ses pierres précieuses, mais il n'y a rien qui nous justifierait d'accuser ces hommes d'être des καπηλεύοντες τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ, d'accomplir le mal pour l'amour d'un gain déshonnête (voyez Deyling, *Obss. Sac.* vol. IV, p. 636).

Je ne puis m'empêcher de citer ici un passage remarquable du sermon de Bentley, *Sur le Papisme* (Works, vol. III, p. 242), dans lequel il maintient avec force la distinction que j'ai essayé de tracer : « Dans 2 Cor. II, 17 καπηλεύοντες renferme une idée complexe et un sens étendu; καπηλεύειν comprend toujours δολοῦν ; mais δολοῦν ne va jamais aussi loin que καπηλεύειν, qui, outre la signification de falsifier, comprend l'idée accessoire d'un lucre injuste, de gain, de profit, d'avantage. Cela est clair d'après le mot κάπηλος, appellation toujours

infâme et qui désigne l'avarice, l'escroquerie; « perfidus hic caupo », dit le poëte comme caractère général du mot. De là καπηλεύειν, par une métaphore facile et naturelle, en vint à signifier tromper et gagner dans un mauvais sens; καπηλεύειν τὸν λόγον, dit l'apôtre ici; les anciens Grecs avaient : καπηλεύειν τὰς δίκας, τὴν εἰρήνην, τὴν σοφίαν, τὰ μαθήματα, corrompre et vendre la justice, acheter la paix, prostituer la science et la philosophie pour du gain. Tromper et falsifier font, on le voit, partie de la notion de καπηλεύειν, mais l'idée essentielle est un vil lucre. Ainsi «cauponari» a ce sens dans le fameux passage d'Ennius, où Pyrrhus refuse l'offre d'une rançon pour ses captifs et les restitue gratuitement :

« Non mihi aurum posco, nec mihi pretium dederitis,
Non cauponanti bellum, sed belligeranti. »

C'est encore ainsi que les Pères expliquent notre passage. En sorte, qu'en résumé, ce que saint Paul dit des καπηλεύοντες τὸν λόγον, pourrait se rendre par un mot classique λογέμποροι, ou λογοπρᾶται[1], où l'idée de gain et de profit est l'idée principale. Aussi, pour rendre justice à notre texte, ne devons-nous pas traduire timidement : « falsifiant la parole de Dieu », mais nous devons y ajouter, pour compléter la pensée : « falsifiant la parole de Dieu *pour un vil lucre.* »

§ LXIII. — Ἀγαθωσύνη, χρηστότης.

Ἀγαθωσύνη est un de ces mots dont la religion révélée a enrichi la langue grecque. Il ne se présente nulle part

[1] Ainsi λογοπῶλαι dans Philon, *Cong. Erud. Grat.* 10.

ailleurs que dans les traductions grecques de l'A. T. (Néhém. ix. 25; Ecclés. ix. 18), dans le N. T. et dans les écrits qui en dépendent directement. A la vérité, en aucun temps, les grammairiens n'ont reconnu le mot; ils ne lui ont point accordé pas plus qu'à ἀγαθότης de permis de séjour, mais ils ont demandé qu'on substituât à ce dernier mot χρηστότης, qui, nous le verrons, ne lui est point absolument identique (Lobeck, *Pathol. Serm. Græc.* p. 237). Dans le N. T., nous le trouvons quatre fois et toujours dans les écrits de saint Paul (Rom. xv, 14; Gal. v, 22; Ephés. v, 9; 2 Thess. i, 11). Dans Gal. v. 22, ἀγαθωσύνη fait partie d'une longue liste de vertus ou de grâces chrétiennes, et doit signifier quelque grâce spéciale et distincte, tandis que « bonté » (si on le traduisait par ce mot) semblerait embrasser toutes ces grâces. L'expliquer dans le passage indiqué, comme fait Phavorinus : ἡ ἀπηρτισμένη ἀρετή, c'est donner un sens peu satisfaisant, quoiqu'il soit vrai que ce vocable est quelquefois (comme au Ps. lii, 5,) opposé à κακία et à ce sens général. Avec tout cela, il est difficile de proposer aucune autre version; comme, sans doute, il est encore plus difficile de saisir l'idée-mère d'ἀγαθωσύνη que celle de χρηστότης, difficulté qui gît surtout dans le fait que nous n'avons point de passage dans la littérature grecque classique qui nous vienne en aide; car, quoiqu'on ne puisse jamais admettre que cette littérature fasse la loi d'une manière absolue dans l'explication des mots de l'Ecriture, nous sommes pourtant bien embarrassés quand les passages classiques nous manquent tout à fait. Nous ferons donc bien de considérer χρηστότης en premier lieu, et quand nous aurons vu quel domaine

le mot embrasse, nous pourrons mieux déterminer celui qui reste pour ἀγαθωσύνη.

Χρηστότης, mot charmant, puisqu'il est l'expression d'une grâce magnifique (cf. χρηστοήθεια, Ecclus. xxxvii, 13), ne paraît, comme ἀγαθωσύνη, dans le N. T., que dans les épitres de saint Paul. L'apôtre l'unit à φιλανθρωπία (Tit. iii, 4); à μακροθυμία et à ἀνοχή (Rom. ii, 4); et l'oppose à ἀποτομία (Rom. xi, 22). Χρηστότης est expliqué dans les *Définitions* qui passent sous le nom de Platon (412 e), comme étant ἤθους ἀπλαστία μετ' εὐλογιστίας. Phavorinus : εὐσπλαγχνία, ἡ πρὸς τοὺς πέλας συνδιάθεσις, τὰ αὐτου ὡς οἰκεῖα ἰδιοποιουμένη. Clément de Rome associe χρηστότης à ἔλεος (1 Ep. i, 9); Plutarque à φιλανθρωπία (*Demet.* 50); à εὐμένεια (*De Cap. ex In. Util.* 9); à γλυκυθυμία (*Terr. au Aquat.* 32); à ἁπλότης et à μεγαλοφροσύνη : Philon le groupe avec εὐθυμία, ἡμερότης, ἠπιότης (*De Mer. Merc.* 3). Ainsi encore Josèphe, parlant de la χρηστότης d'Isaac (Antiq. i, 18, 3), jette une vive lumière sur le caractère du patriarche; voy. Gen. xxvi, 20-22. Calvin commente χρηστότης d'une manière bien trop superficielle. A propos de Col. iii, 12, il écrit : « Comitatem — sic enim vertere libuit χρηστότητα, qua nos reddimus amabiles. *Mansuetudo* (πραΰτης), quæ sequitur, latius patet quam comitas, nam illa præcipue est in vultu ac sermone, hæc etiam in affecta interiore ». Bien loin de n'être que cette simple grâce qui se traduit dans les paroles et sur les traits, la χρηστότης, en est une qui pénètre et envahit toute la nature, tempérant tout ce qui serait dur et austère ; ainsi le vin que l'âge a adouci est χρηστός (Luc v, 39); le joug de Christ est χρηστός, car il n'a rien de dur ou de douloureux (Matt. xi,

30). Quant à la distinction entre ce mot et ἀγαθωσύνη, Cocceius (sur Gal. v, 23), citant Tite III, 4, où se trouve χρηστότης, écrit : « Ex quo exemplo patet per hanc vocem significari quandam liberalitatem et studium benefaciendi. Per alteram autem (ἀγαθωσύνη) possumus intelligere comitatem, suavitatem morum, concinnitatem, gravitatem morum et omnem amabilitatem cum decoro et dignitate conjunctam ». Mais ceci non plus ne me paraît pas résoudre exactement le problème. Si les deux termes sont distincts l'un de l'autre, la « suavitas » appartient à χρηστότης plutôt qu'à ἀγαθωσύνη. Je préfère ce qu'a dit Jérôme sur la matière ; je ne connais rien de mieux nulle part (*Com. in Ep. ad Gal.* v, 22) : « *Benignitas* sive suavitas, quia apud Græcos χρηστότης utrumque sonat, virtus est lenis, blanda, tranquilla, et omnium bonorum apta consortio; invitans ad familiaritatem sui, dulcis alloquio, moribus temperata. Denique et hanc Stoici ita definiunt : Benignitas est virtus sponte ad benefaciendum exposita. Non multum *bonitas* (ἀγαθωσύνη) a benignitate diversa est; quia et ipsa ad benefaciendum videtur exposita. Sed in eo differt; quia potest bonitas esse tristior, et fronte severis moribus irrugata, bene quidem facere et præstare quod poscitur; non tamen suavis esse consortio, et sua cunctos invitare dulcedine. Hanc quoque sectatores Zenonis ita definiunt : Bonitas est virtus quæ prodest, sive, virtus ex qua oritur utilitas; aut virtus propter semetipsam; aut affectus qui fons sit utilitatum ». Avec ceci s'accorde en général la distinction que trace saint Basile (*Reg. Brev. Tract.* 214) : πλατυτέραν οἶμαι εἶναι τὴν χρηστότητα, εἰς εὐεργεσίαν τῶν ὅπως δηποτοῦν ἐπιδεομένων ταύτης· συνηγμένην δὲ μᾶλλον

τὴν ἀγαθωσύνην, καὶ τοῖς τῆς δικαιοσύνης λόγοις ἐν ταῖς εὐεργεσίαις συγχρωμένην.

Un homme peut faire preuve d'ἀγαθωσύνη, de zèle pour le bien et la vérité, en reprenant, en corrigeant, en châtiant. Christ n'était animé que de l'esprit de cette grâce, quand il chassa du temple les acheteurs et les vendeurs (Matt. xxi, 13), ou quand il prononça tous ces terribles anathèmes contre les Scribes et les Pharisiens (Matt. xxiii); mais nous ne pourrions pas dire qu'il manifestait sa χρηστότης dans ces actes d'une juste indignation. Il fit plutôt éclater sa χρηστότης dans sa réception de la pécheresse (Luc vii, 37-50; cf. Ps. xxiv, 7, 8), et dans toute sa conduite miséricordieuse envers les fils des hommes. C'est ainsi qu'avec les *Constitutions apostoliques* nous pourrions parler de la χρηστότης τῆς ἀγαθωσύνης de Dieu, mais difficilement de l'inverse. Cette χρηστότης était si éminemment le caractère du ministère de Christ, qu'il n'est pas étonnant d'apprendre par Tertullien (Apol. 3), de quelle manière, dans la bouche des païens, « Christus » fut transformé en « Chrestus », et « Christiani », en « Chrestiani » — il est vrai, avec cet arrière-ton de mépris[1] que le monde sent, et qu'il apprend bientôt à exprimer en paroles, pour une bonté qui ne lui paraît avoir en partage que la simplicité de la colombe et rien de la prudence du serpent. Un tel dédain, sans doute, le monde est justifié en le ressentant pour une bonté qui serait inerte à ses yeux, sans vie, sans géné-

[1] Le χρηστός fut appelé ἠλίθιος par ceux qui voulaient prendre tout par le mauvais bout (Aristot., *Rhet.* i, 9, 3; cf. Eusebius. Præp. Evang. v, 5, 5).

reuse indignation contre le péché, sans volonté de le punir. Que ce qui était appelé du nom toujours honorable de χρηστότης, ait quelquefois dégénéré à ce point et ait fini par ne plus désigner aucune bonté quelconque, nous en avons la preuve dans un remarquable fragment de Ménandre (Meineke, *Fragm. Com. Græc.* p. 982) :

Ἡ νῦν ὑπό τινων χρηστότης καλουμένη
Μεθῆκε τὸν ὅλον εἰς πονηρίαν βίον·
Οὐδεὶς γὰρ ἀδικῶν τυγχάνει τιμωρίας[1].

§ LXIV. — Δίκτυον, ἀμφίβληστρον, σαγήνη.

Δίκτυον (= « rete »), du vieux mot δικεῖν, jeter, qui réapparaît dans δίσκος, disque, est le terme le plus général pour toutes espèces de filets et peut inclure le filet de chasse et le filet qui sert à prendre les oiseaux (Prov. I, 17), aussi bien que le filet à prendre le poisson, quoique δίκτυον soit employé dans le N. T. (Matt. IV, 20; Jean XXI, 6) seulement dans cette dernière acception. Souvent la version des Septante s'en sert dans ce sens figuré dans lequel S. Paul emploie παγίς (Rom. II, 9; 1 Tim. 7), et même il lui est associé (Job. XVIII, 8; Prov. XXIX, 5).

---

[1] Selon moi, la différence entre χρηστότης et ἀγαθωσύνη se réduit à ceci : χρηστότης est la bonté pour autant qu'elle se manifeste dans les rapports avec le prochain (le mot vient de χράομαι, uti, avoir des rapports), elle implique bienveillance, bienfaisance, bénignité, débonnaireté, charité, aussi bien que probité, honnêteté. Ἀγαθωσύνη (simple variété de forme de ἀγαθότης, comme ἁγιωσύνη de ἁγιότης) est le terme générique, qui s'applique à la notion abstraite de *bon*, et exprime la vertu qui fuit le *mal* sous tous ses aspects. Dr A. SCHELER.

Ἀμφίβληστρον et σαγήνη sont différentes espèces de filets à pêcher; ils sont nommés ensemble dans Hab. I, 15; et dans Plutarque (*De Sol. Anim.* 26), qui unit γρῖπος à σαγήνη, ὑποχή à ἀμφίβληστρον. Ἀμφίβληστρον qui se trouve seulement dans le N. T., Matt. IV, 18 et Marc. I, 16; cf. Eccl. IX, 12; Ps. CXL, 10 (ἀμφιβολή, Oppien) — c'est l'épervier, le filet que l'on jette, « jaculum », i. e. « rete jaculum » (Ovid., *Art. Am.* I, 173) ou « *funda* » (Virgil., *Georg.* I, 141), et qui, lorsqu'il est adroitement lancé par dessus l'épaule soit du rivage soit du bateau, retombe circulairement (ἀμφιβάλλεται) sur l'eau, et alors, s'enfonçant rapidement par le poids des plombs qui y sont attachés, enveloppe tout ce qui est au-dessous de lui. Sa forme circulaire, semblable à une cloche, le rendait propre à prendre les moustiques, et Hérodote (II, 95) nous dit que les pêcheurs égyptiens s'en servaient de cette manière; mais voyez Blakesley, ***Herodotus***, ***in loc.*** Le vêtement dans les plis mortels duquel Clytemnestre enveloppa Agamemnon, est appelé ἀμφίβληστρον (Æschyl., *Agamem.* 1353; ***Choëph.*** 490); ainsi que la chaîne qui attachait Prométhée à son rocher (***Prom. Vinct.*** 81).

Σαγήνη, qui ne paraît que dans Matt. XIII, 47 : cf. Esaïe XIX, 8; Ezéch. XXVI, 8 vient de σάττω, σέσαγα, «onero» et désigne le long filet traînant (« vasta sagena », comme l'appelle Manilius); on en porte les bouts par le moyen de bateaux, de manière à renfermer un grand espace en pleine mer, puis on rapproche ces bouts, et alors tout ce qui se trouve renfermé dans l'intérieur est pris. La Vulgate a rendu σαγήνη par « sagena »; de là « seine » ou « sean », nom que porte ce filet dans le

comté de Cornouailles, sur les côtes duquel il est fort en usage [1].

En latin classique il est appelé « everriculum » (Cicéron, jouant sur le nom de Verres, l'appelle « everriculum in provinciâ. »), parce que ce filet balaie le fond de la mer. Par le fait que c'était ainsi un πάναγρον ou ramasse-tout (Homer., *Il.* v, 487), les Grecs ont donné le nom de σαγήνευειν à un stratagème à l'aide duquel on rapporte que les Perses parvinrent à balayer une île conquise de tous ses habitants (Herodot. III, 149; VI, 31; Plato, *Leg.* III, 698, *d*). Virgile décrit en deux vers la pêche au moyen de l'ἀμφίβληστρον et de la σαγήνη, chaque mot dans chaque vers désignant avec précision le filet qu'il indique (*Georg.* I, 141) :

> « Atque alius latum funda jam verberat amnem
> Alta petens, pelagoque alius trahit humida lina. »

C'est donc bien à propos que notre Seigneur se sert de σαγήνη dans la parabole (Matt. XIII, 47) où il dévoile l'étendue et le caractère envahissant de son futur royaume. Ni ἀμφίβληστρον, ni même δίκτυον, (qui *aurait pu* ne rien dire de plus qu'ἀμφίβληστρον), n'auraient traduit l'idée aussi bien que σαγήνη.

§ LXV. — Λυπέομαι, πενθέω, θρηνέω, κόπτω.

Dans tous ces mots existe le *sentiment* ou l'*expression* de la douleur, mais ce sentiment parvenu à diffé-

---

[1] *Sagena* a donné également au français le mot *seine*, diminut. *seinette;* mais le mot propre employé pour *everriculum* est *chalon* ou *traîneau*. Dr A. SCHELER.

rents degrés d'intensité et se manifestant de différentes manières.

Λυπεῖσθαι (Matt. xiv, 9 ; Ephés. iv, 30 ; 1 Pier. i, 6) est le terme le plus général, être affligé, « dolere » ; il est opposé à χαίρειν (Arist., *Rhet.* i, 2), comme λύπη l'est à χαρά (Jean xvi, 20 ; Xenoph., *Hell.* vii, i, 22). Cette λύπη, qui ne ressemble pas à la douleur que recèlent les trois mots suivants, un homme peut si bien la nourrir dans le fond de son cœur, qu'il n'en transpire rien au dehors, à moins que lui-même ne veuille en parler (Rom. ix, 2).

Il n'en est point de même de πενθεῖν, expression plus forte, qui ne veut pas dire seulement » dolere » ou « angi », mais « lugere », et comme ce dernier mot, signifiant proprement et primitivement (Cicero, *Tusc.* i, 13 ; iv, 8 : « luctus, ægritudo ex ejus, qui carus fuerit, interitu acerbo »), pleurer les morts ; πενθεῖν νέκυν (Homer., *Il.* xix, 225); τοὺς ἀπολωλότας (Xenoph., *Hell.* ii, 2, 3); ensuite il s'applique à toute autre lamentation passionnée (Sophocl., *OEd. Rex* 1296 ; Gen. xxxvii, 34), πένθος étant de fait une forme de πάθος (Plutarch., *Cons., Ad. Apol.* 22); c'est s'affliger d'une affliction qui s'empare tellement de tout l'être qu'elle ne peut être cachée ; cf. Spanheim (*Dub. Evang.* 81) : « πενθεῖν enim apud Hellenistes respondit verbis בכה κλαίειν, θρηνεῖν, et הילִיל ὀλολύζειν, adeoque non tantum denotat luctum conceptum intus, sed et expressum foris. » Selon Chrysostôme (*in loco*), les πενθοῦντες de Matt. v, 4 sont οἱ μετ' ἐπιτάσεως λυπούμενοι, ceux qui pleurent tellement que leur douleur se trahit au dehors. C'est ainsi que nous trouvons πενθεῖν souvent joint à κλαίειν (2 Sam. xix, 1 ;

Marc xvi, 10; Jac. iv, 9; Apoc. xviii, 15); ainsi πενθῶν καὶ σκυθρωπάζων, Ps. xxxiv, 14. Grégoire de Nysse (Suicer, *Thes*. s. v. πένθος) parle en termes plus généraux : πένθος ἐστὶ σκυθρωπὴ διάθεσις τῆς ψυχῆς, ἐπὶ στερήσει τινὸς τῶν καταθυμίων συνισταμένη : mais ce père ne faisait pas alors de la synonymie; il n'était donc pas sur ses gardes pour découvrir des nuances plus délicates.

Θρηνεῖν, joint à ὀδύρεσθαι (Plutarch., *Quom. Voit. Prof.* 5) et à κατοικτείρειν (*Cons. ad Apol*. 11) signifie se lamenter, faire un θρῆνος, une « nenia » ou chant funèbre sur les morts, chant qui peut n'être qu'un gémissement, une lamentation (θρῆνος καὶ κλαυθμός, Matt. ii, 18), s'échappant en paroles improvisées; (la *Veille* irlandaise est cette sorte de θρῆνος), ou la complainte, revêtant la forme plus artificielle d'un poème. Cette belle lamentation que David composa sur Saül et Jonathan est introduite dans les Septante par ces mots : ἐθρήνησε Δαβὶδ τὸν θρῆνον τοῦτον, κ. τ. λ. (2 Sam. i, 17), et le sublime chant funèbre du prophète sur Tyr est appelé un θρῆνος (Ezéch. xxvi, 17; cf. Apoc. xviii, 11; 2 Chron. xxxv, 25; Amos viii, 10).

Enfin nous avons à nous occuper de κόπτειν (Matt. xxiv, 30; Luc xxiii, 27; Apoc. i, 7). Frapper est le sens primitif de ce mot; puis il désigne l'acte qui le plus communément accompagnait le θρηνεῖν, et qui consistait à se frapper la poitrine comme signe extérieur d'une douleur intérieure (Nah. ii, 7; Luc xviii, 13); ainsi κοπετός (Act. viii, 2) c'est un θρῆνος μετὰ ψόφου χειρῶν (Hesychius), et le plus souvent, comme dans le cas de πενθεῖν, en signe de douleur pour les morts (Gen. xxiii, 2; 2 Rois, iii, 31). C'est le latin « plangere » (« laniataque

pectora plangens ». Ovid., *Metam.* vi, 248), qui est parent avec « plaga » et avec πλήσσω. Plutarque (*Cons. ad Ux.*, 4) unit ὀλοφύρσεις et κοπετοί (cf. *Fab. Max.* 17 : κοπετοὶ γυναικεῖοι), comme exprimant deux des plus violentes manifestations de la douleur, et il les condamne toutes deux comme criminelles dans leurs excès.

§ LXVI. — Ἁμαρτία, ἁμάρτημα, παρακοή, ἀνομία, παρανομία, παράβασις, παράπτωμα, ἀγνόημα, ἥττημα.

Groupe de mots tristement nombreux et qu'il ne serait que trop facile d'étendre ! Il est bien aisé d'en voir la raison, car, le péché, que nous pouvons définir avec Augustin : « factum vel dictum vel concupitum aliquid contra æternam legem » (*Con. Faust.* xxii, 27 ; cf. la définition des Stoïciens, ἁμάρτημα, νόμου ἀπαγόρευμα, Plutarch., *De Rep. Stoic.* 11) ; ou encore : « voluntas admittendi vel retinendi quod justitia vetat, et unde liberum est abstinere » (*Con. Jul.* i, 47), le péché, disons-nous, peut être considéré sous un nombre infini d'aspects, et dans toutes les langues on l'a ainsi envisagé : mais, comme son diagnostic appartient avant tout à l'Écriture, nulle part ailleurs nous ne pouvons nous attendre à trouver le péché examiné de tant de côtés ni représenté sous tant d'images. On l'y verra comparé à un trait qui ne frappe pas au but, c'est alors ἁμαρτία ou ἁμάρτημα ; à l'action de franchir, de dépasser une limite, c'est dans ce cas παράβασις ; à la transgression d'un commandement, nous avons alors παρακοή ; à une chute quand il fallait rester debout, ce qui donne παράπτωμα ; à l'ignorance de ce qu'il aurait fallu savoir,

ce sera ἀγνόημα ; à l'amoindrissement de ce qui devait être reproduit dans toute sa longueur, ce qui se traduit par ἥττημα; à la violation d'une loi, c'est ἀνομία ou παρανομία; à une fausse note dans l'harmonie des sphères célestes, et alors on a πλημμέλεια. On peut encore envisager le péché sous d'autres faces presque sans nombre.

Commençons par le terme le plus général. En cherchant une exacte définition de ἁμαρτία et par là le moyen de le mieux distinguer des autres mots de notre groupe; nous n'avons aucun secours à attendre de son étymologie, vu qu'elle est tout-à-fait incertaine. Suidas, comme c'est bien connu, fait dériver ἁμαρτία de μάρπτω : « ἁμαρτία quasi ἀμαρπτία, » c'est l'action de manquer une prise[1]. L'hypothèse de Buttmann (*Lexilogus*, p. 85, édit. angl.), qui rapporte le mot à la racine μέρος, μείρειν, dont on a fait par la particule négative un verbe signifiant « manquer, ne pas avoir son lot, » cette hypothèse, dis-je a trouvé plus de faveur (voir une longue note de Fritzsche, sur Rom. v, 12; excellente philologie, mais théologie misérable). Le seul point certain, c'est que lorsqu'on contemple le péché comme ἁμαρτία, on le considère comme manquant le vrai but de la vie, qui est Dieu; ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἀπόπτωσις, pour parler avec OEcumenius; ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἀποτυχία (et ἁμαρτάνειν ἄσκοπα τοξεύειν), selon la définition de Suidas; ἡ τοῦ καλοῦ ἐκτροπή, εἴτε τοῦ κατὰ φύσιν, εἴτε τοῦ κατὰ νόμον, selon un autre auteur.

---

1 D'après Benary (Kuhn, Zeitschrift, iv, 50) la signification étymologique du thème ἁμαρτ est « immemorem esse. »

Dr A. Scheler.

Il va sans dire qu'avec une conception plus faible du péché et du mal qui en est la conséquence, il résultera du même coup un sens moral plus faible dans les mots employés pour exprimer le péché. Par conséquent, il n'y a rien d'étonnant si ἁμαρτία et ἁμαρτάνειν n'atteignent nulle part, dans le grec classique, à cette profondeur de sens qu'ils ont obtenue dans la religion révélée. Ces mots parcourent la même carrière que tous les mots qui, aboutissant à une terminologie éthique, semblent devoir inévitablement parcourir. Enrôlés d'abord au service de choses naturelles, ces vocables sont ensuite transférés dans le domaine des choses morales et spirituelles, selon cette analogie entre les deux ordres que l'homme se plaît tant à retracer. Ainsi ἁμαρτάνειν signifie, de prime abord, manquer son point de mire; cent fois, dans Homère, le guerrier ἁμαρτεῖ, quand il lance son trait, sans atteindre son adversaire (*Il.* IV, 491). Puis le mot passe dans la région des choses intellectuelles. Le poète ἁμαρτάνει, en choisissant un sujet qu'il est impossible de traiter poétiquement, ou en visant à des résultats qui dépassent les limites de son art (Aristot., *Poët.* 8 et 25); ainsi nous avons : δόξης ἁμαρτία (Thucyd., I, 31); γνώμης ἁμάρτημα (II, 65). Ἁμαρτία est toujours opposé à ὀρθότης (Plato, *Leg.* I, 627, d, II, 668 c; Aristot., *Poët.* 25). Le mot est si loin d'impliquer nécessairement un sens éthique, que quelquefois Aristote le soustrait presque, si ce n'est tout-à-fait, à la sphère du bien et du mal (*Eth. Nic.* V, 8, 7). Le péché devient une erreur, une terrible erreur, comme celle d'Œdipe, mais rien de plus (*Poët.* 13; cf. Euripid., *Hippolytus* 1407). Ailleurs cependant, ἁμαρτία participe autant à l'idée que

fait naître notre terme « péché » qu'aucun mot employé chez les moralistes païens peut y participer.

Ἁμάρτημα diffère de ἁμαρτία en ceci que ἁμαρτία indique le péché au sens abstrait, aussi bien qu'au sens concret; ou encore, l'action de pécher, non moins que le péché lui-même; « peccatio » (A. Gellius, XIII, 20, 17), non moins que « peccatum » ; tandis que ἁμάρτημα (qui ne paraît que dans Marc III, 28; IV, 12; Rom. III, 25; 1 Cor. VI, 18) n'est jamais le péché considéré comme chose criminelle (*as sinfulness*) ou comme l'acte du péché, mais seulement le péché considéré dans ses diverses manifestations ou modes de transgresser une loi divine. Même différence entre ἀνομία et ἀνόμημα (non dans le N. T., mais dans Ezéch. XVI, 49), entre ἀσέβεια et ἀσέβημα (non dans le N. T., mais dans Lév. XVIII, 17), entre ἀδικία et ἀδίκημα (Actes XVIII, 14). La preuve en est fournie par Aristote (*Ethic. Nic.* V, 7), qui oppose l'un à l'autre, ἄδικον (= ἀδικία) et ἀδίκημα dans ces paroles : διαφέρει τὸ ἀδίκημα καὶ τὸ ἄδικον. Ἄδικον μὲν γάρ ἐστι τῇ φύσει, ἢ τάξει· τὸ αὐτὸ δὲ τοῦτο, ὅταν πραχθῇ, ἀδίκημά ἐστι. Comparez un passage instructif de Xénophon (*Mem.* II, 2, 3) : αἱ πόλεις ἐπὶ τοῖς μεγίστοις ἀδικήμασι ζημίαν θάνατον πεποιήκασιν, ὡς οὐκ ἂν μειζόνος κακοῦ φόβῳ τὴν ἀδικίαν παύσοντες. Sur la distinction entre ἁμαρτία et ἁμάρτημα, ἀδικία et ἀδίκημα, et autres mots de notre groupe, il y a une longue discussion dans Clément d'Alexandrie (*Strom.* II, 15), mais le résultat n'en est pas très satisfaisant.

Παρακοή ne se rencontre que dans Rom. V, 19 (où il est opposé à ὑπακοή) ; 2 Cor. X, 6 ; Héb. II, 2. Il n'existe pas chez les Septante, mais παρακούειν (dans le N. T. seulement Matt. XVIII, 17) s'y trouve plusieurs fois

dans le sens de désobéir : Esth. III, 3, 8; Esaï. LXV, 12. Παρακοή, dans sa signification la plus rigoureuse, veut dire l'action de ne pas entendre ou d'entendre mal, en impliquant cette désobéissance active qui suit une audition inattentive ou insouciante; peut-être est-ce le péché considéré comme étant déjà commis dans le fait qu'on n'a pas écouté quand Dieu a parlé. Reproduisons l'excellente note de Bengel (sur Rom. V, 19) : « παρά in παρακοή perquam apposite declarat rationem initii in lapsu Adami. Quæritur quomodo hominis recti intellectus aut voluntas potuit detrimentum capere aut noxam admittere? Resp. Intellectus et voluntas simul labavit per ἀμέλειαν; neque quicquam potest prius concipi quam ἀμέλεια, incuria, sicut initium capiendæ urbis est vigiliarum remissio. Hanc incuriam significat παρακοή, inobedientia. » Il est à peine nécessaire de faire remarquer que constamment l'A. T. décrit la désobéissance comme étant un refus d'écouter (Jér. XI, 18; XXXV, 17); dans Act. VII, 57, l'accusation porte sur ce chef. Παράβασις, qui accompagne et qui suit παρακοή, Héb. II, 2, impliquerait le fait, dans l'intention de l'écrivain, que non seulement chaque transgression effective, se produisant dans un acte extérieur de désobéissance, était punie, mais encore chaque refus d'écouter, alors même qu'il ne s'était pas déclaré par une désobéissance aussi ouverte.

On traduit volontiers ἀνομία par « iniquité » (Matt. VII, 23; Rom. VI, 19; Héb. X, 17 et 2 Cor. VI, 14); une fois l'on trouve « ce qui est contre la Loi » (1 Jean III, 4). Tandis que ἄνομος est employé au moins une fois dans l'Ecriture (1 Cor. IX, 21) dans le sens négatif pour désigner une personne sans loi, ou qui n'a point reçu de loi

(ailleurs, mais en parlant du plus grand ennemi de toute loi : l'homme de péché, l'homme sans loi, 2 Thess. II, 8), ἀνομία ne signifie jamais dans l'Ecriture la condition de quelqu'un qui vit sans loi, mais toujours la condition ou l'action de quelqu'un qui agit contre la loi ; de là παρανομία, que l'on ne trouve que dans 2 Pier. II, 16. Il s'en suit que là où il n'y a point de loi (Rom. V, 13), il peut y avoir ἁμαρτία, ἀδικία, mais certainement pas ἀνομία ; car ἀνομία est, selon la définition d'OEcumenius : ἡ περὶ τὸν θετὸν νόμον πλημμέλεια, et selon celle de Fritzsche : « legis contemtio aut morum licentia qua lex violatur. » Ainsi les Gentils, qui n'avaient point de loi (Rom. II, 14), pouvaient être accusés de péché (de péché sans la loi, ἀνόμως = χωρὶς νόμου, Rom. II, 12 ; III, 21), mais ils ne pouvaient pas être accusés d'ἀνομία. Il est vrai que derrière la loi de Moïse, qu'ils n'ont jamais eue, il y a une autre loi, la loi primitive et la révélation de la justice de Dieu, écrite dans les cœurs de tous (Rom. II, 14, 15); et comme cette loi, dans aucun cœur d'homme, n'est complètement oblitérée, tout péché, même celui du sauvage le plus ignorant, doit encore, dans un sens secondaire, demeurer comme une ἀνομία, une violation de cette loi plus ancienne quoiqu'en partie obscurcie. Ainsi Origène (*in Rom.* IV, 5): « Iniquitas sane a peccato hanc habet differentiam, quod iniquitas in his dicitur quæ contra legem committuntur, unde et Græcus sermo ἀνομίαν appellat. Peccatum vero etiam illud dici potest, si contra quam natura docet et conscientia arguit delinquatur. » Cf. Xenoph., *Mem.* IV, 4, 18, 19.

Il en est de même de παράβασις. Il doit y avoir quelque chose à transgresser, avant qu'il y ait transgression. Le

péché existait d'Adam à Moïse, comme le prouve le fait que la mort existait, mais ceux qui vivaient entre l'époque où la loi fut donnée dans le Paradis (Gen. II, 16, 17) et celle où elle fut donnée sur le Sinaï, tout en péchant en réalité, ne péchèrent cependant pas « par une transgression semblable à celle d'Adam » (παραβάσεως, Rom. v, 14). Ce n'est qu'avec la Loi que surgit la possibilité de transgresser la loi, et cette transgression est exactement exprimée par παράβασις, qui vient de παραβαίνειν, litt. *transgredi;* comp. le franç. *forfaire*, agir *fors* ou *hors* de la limite tracée. Cicéron (*Parad.* 3) : « Peccare est tanquam transilire lineas. » (Comp. dans Homère ὑπερβασίη. *Il.* III, 107, et passim). Dans le langage constant de S. Paul, cette παράβασις, comme étant la transgression d'un commandement clairement donné, est une chose plus grave que ἁμαρτία (Rom. II, 23; 1 Tim. II, 14; cf. Héb. II, 2; IX, 15). C'est à ce point de vue, et même par rapport au mot qui nous occupe, qu'Augustin fait souvent une distinction entre le « peccator » et le « prævaricator », entre « peccatum » (ἁμαρτία) et « prævaricatio » (παράβασις). Ainsi (*Enarr. in Ps.* CXVIII, *Serm.* 25, § I) : « Omnis quidem prævaricator peccator est, quia peccat in lege, sed non omnis peccator prævaricator est, quia peccant alii sine lege. Ubi autem non est lex, nec prævaricatio. » On voit que le mot latin introduit une nouvelle image : il ne s'agit plus de dépasser une ligne, mais de clocher des deux côtés [1] : image qui avait cependant entièrement disparu du mot, quand Augustin l'employa, vu qu'il ne

---

[1] Præ-varicari, proprement, aller à droite et à gauche, biaiser. Dict. d'Étymol. franç., par le Dr A. Scheler. TRAD.

s'en servait que pour montrer que le prévaricateur agissait injustement par rapport à *la loi*. Celui qui pèche sans être soumis à aucune loi expresse, est, dans le langage d'Augustin, un « peccator »; celui qui possède une telle loi et qui pèche, est un « prævaricator » (= παραβάτης, Rom. II, 25). Avant que la loi vînt, l'homme pouvait être un « peccator »; après la loi, il ne peut plus être qu'un « prævaricator ». Dans le premier cas, il y a désobéissance *implicite*; dans le second, *explicite*.

Passons à παράπτωμα. « Si originem verbi spectemus, dit Cocceius, significat ea facta præ quibus quis cadit et prostratus jacet, ut stare coram Deo et surgere non possit ». Jérôme rapporte, à propos d'Ephés. II, 1, où se rencontrent παραπτώματα et ἁμαρτίαι, une distinction entre ces deux mots, qu'il semble approuver, à savoir que les παραπτώματα sont des péchés qui prennent naissance dans l'esprit et qui y sont nourris, tandis que les ἁμαρτίαι sont des péchés qui se traduisent en faits réels: « Aiunt quod παραπτώματα quasi initia peccatorum sint, quum cogitatio tacita subrepit, et ex aliqua parte conniventibus nobis; necdum tamen nos impulit ad ruinam. Peccatum vero esse, quum quid opere consummatum pervenit ad finem ». Nous ne pouvons accepter cette explication. Elle n'est vraie qu'autant qu'elle rappelle que les péchés en pensées participent davantage à notre infirmité, et ne sont pas aussi graves que les péchés qui prennent corps dans des actes. En effet παράπτωμα est quelquefois employé pour désigner des péchés qui ne sont pas des plus énormes. On peut en voir une preuve bien claire dans Gal. VI, 1, où la version anglaise voulait,

sans doute, observer la même distinction dont nous parlons quand elle y a rendu παράπτωμα par *faute* et non par offense, comme elle l'a fait d'une manière, je crois, assez obscure, dans Rom. v, 15, 17, 18. Παράπτωμα signifie aussi erreur, méprise en fait de jugement, bévue; ainsi dans le langage de Polybe (ix, 10, 6; comp. Ps. xviii, 13, 14), où παράπτωμα est mis en contraste avec ἁμαρτία μεγάλη. Nous pouvons attribuer à un certain sentiment de ce genre une autre distinction imparfaite, celle d'Augustin (*Qu. ad Lev.* 20), selon laquelle παράπτωμα est l'omission du bien (« desertio boni », ou « delictum ») et forme opposition à ἁμαρτία, qui est la commission du mal (« perpetratio mali »).

Mais ce sens adouci et sous-entendu est bien loin d'appartenir toujours au mot. Il n'y en a pas trace dans Ephés. ii, 1 : « morts dans les offenses (παραπτώμασι) et les péchés ». Παράπτωμα est un péché mortel, Ezéch. xviii, 26; et le παραπεσεῖν d'Héb. vi, 6 est l'équivalent du ἑκουσίως ἁμαρτάνειν d'Héb. x, 26, de l'ἀποστῆναι ἀπὸ Θεοῦ ζῶντος de iii, 12, et toute atteinte portée à la force du mot est expressément défendue par un passage de Philon (ii, 648), qui ressemble de très près aux deux textes de l'épître aux Hébreux, et dans lequel Philon qualifie distinctement de παράπτωμα la condition d'un homme qui, après s'être élevé à une certaine hauteur de piété et de vertu, en déchoit : « Élevé à la hauteur du ciel, il est tombé au fond de l'enfer ».

Ἀγνόημα, dans le N. T., ne se trouve que dans Héb. ix, 7 (voy. Tholuck, *Comment. sur les Héb. Beit.* p. 92), et en dehors du N. T., dans 1 Macc. xiii, 39; ἄγνοια a le même sens de péché, Ps. xxv, 7, et souvent; et ἀγνοεῖν,

de pécher, Os. iv, 15; Ecclus. v, 15; Héb. v, 2. On désigne le péché par ἄγνοια, quand on désire l'excuser autant que possible et le considérer sous le jour le moins défavorable (Act. iii, 17). Il y a toujours, à vrai dire, un certain élément d'ignorance dans toute transgression humaine, ignorance qui en fait un péché d'homme, non de démon, et qui, tout en ne levant point la culpabilité du péché, la mitige suffisamment pour en rendre le pardon sinon nécessaire, du moins possible. Ainsi, comparez les paroles de notre Seigneur : « Père, pardonne-leur, car ils *ne savent* ce qu'ils font » (Luc. xxiii, 34), à celles de saint Paul : « Miséricorde m'a été faite, parce que c'est par *ignorance* que j'ai agi dans l'incrédulité »(1 Tim. 1, 13). Aucun péché de l'homme, si ce n'est le péché contre le S. Esprit, ce qui est, peut-être, la raison même qui le rend irrémissible (Matt. xii, 32), n'est commis avec une pleine et parfaite connaissance du mal qu'on choisit comme tel et du bien qu'on abandonne comme tel. Comparez encore les nombreux passages dans les *Dialogues* de Platon, où le vice est identifié à l'ignorance, et où il est même déclaré qu'aucun homme n'est volontairement mauvais ; οὐδεὶς ἑκὼν κακός. Lisez aussi ce que dit Archer Butler, dans ses *Lectures on Ancient Philosophy* (vol. ii, p. 285), quand il qualifie cette idée et qu'il nous met en garde contr'elle. Mais, pour en revenir à la déclaration de Platon, quelqu'exagérée qu'elle soit, disons qu'il demeure vrai que le péché est toujours plus ou moins un ἀγνόημα ; et que plus l'ἀγνοεῖν, comme étant opposé au ἑκουσίως ἁμαρτάνειν (Héb. x, 26), prédomine, d'autant moins forte est la culpabilité. Il y a donc un admirable à propos dans l'em-

un sens moral, et qu'il signifie un manquement au devoir, une faute; il répond à l'allemand, « Fehler »; et au latin, « delictum ». Gerhard (*Loc. Theol.* XI) s'exprime ainsi : « Ἥττημα, diminutio, defectus, ab ἡττᾶσθαι, victum esse, quia peccatores succumbunt carnis et Satanæ tentationibus ».

Πλημμέλεια se trouve fréquemment dans l'A. T. (Lév. v, 15; Nomb. XVIII, 9, et souvent), mais il ne paraît point dans le Nouveau. Dérivé de πλημμελής, qui veut dire quelqu'un qui chante hors de ton (πλὴν et μέλος), comme ἐμμελής est quelqu'un qui chante juste, et ἐμμέλεια, l'exacte conformité de la voix à la musique, ce vocable indique proprement un désaccord, une disharmonie (πλημμέλειαι καὶ ἀμετρίαι, Plutarch., *Symp.* IX, 14, 7). D'où il résulte qu'Augustin est en défaut quand il traduit le mot μέλει, par « curæ est » (*Qu. in Lev.* I. III, *qu.* 20), et qu'il confond πλημμέλεια avec ἀμέλεια, insouciance. C'est plutôt le péché, considéré comme une discordance ou dissonance dans le grand concert de l'univers :

« Disproportioned sin
Jarred against nature's chime, and with harsh din
Broke the fair music that all creatures made
To their great Lord. »

§ LXVII. — Ἀρχαιος, παλαιός.

Nous nous tromperions si nous allions croire que l'un de ces mots exprime une antiquité plus reculée que l'autre. Au contraire, cette période plus éloignée est représentée tantôt par l'un, tantôt par l'autre. Ἀρχαῖος, signifiant ce qui était *dès le commencement* (ἀπ' ἀρχῆς), si

nous acceptons ce commencement comme le *premier* commencement de tout, doit être plus ancien qu'aucune personne, qu'aucune chose qui est simplement παλαιός, c'est à dire ayant existé il y a long temps (πάλαι); mais, d'autre part, il peut y avoir tant de commencements plus récents, qu'il est très possible de concevoir le παλαιός comme étant plus vieux que l'ἀρχαῖος. Donaldson (*New Cratylus*, p. 19) écrit: « Comme on a déjà approprié le mot *Archéologie* à la discussion des sujets dont l'antiquité n'est que comparative, ce ne serait pas se départir de la distinction ordinaire qu'on établit entre ἀρχαῖος et παλαιός que de donner le nom de *paléologie* aux sciences dont l'objet est de reproduire une condition ou un état absolument primitif. » J'avoue que je ne saurais trouver dans les cas où παλαιός est employé un sens aussi fort, ou tout au moins qui exprime aussi constamment un état primitif, que ce langage semble l'impliquer. Comparez Thucydide, II, 15: Ξυμβέβηκε τοῦτο ἀπὸ τοῦ πάνυ ἀρχαίου, c'est à dire depuis le temps antéhistorique de Cécrops, avec I, 18: Λακεδαίμων ἐκ παλαιτάτου εὐνομήθη, depuis des temps très reculés, mais encore dans la période historique; ici les mots sont employés dans des sens exactement inverses.

La distinction entre ἀρχαῖος et παλαιός, ne la cherchons pas plus ici que dans bien des endroits. Ces vocables se trouvent souvent ensemble comme de simples synonymes *cumulatifs*, ou, en tous cas, sans que l'un indique une antiquité plus grande que l'autre (Plato, *Leg.* 865 d; Plutarch., *Cons. ad Apoll.* 27; Justin. Mart., *Coh. ad. Græc.* 5). L'étymologie de ces mots montre que, dans des cas sans nombre, ils peuvent

être employés d'une manière parfaitement indifférente; ce qui a été depuis le commencement aura généralement duré longtemps depuis ce commencement et réciproquement. Ainsi l'ἀρχαία φωνή d'un passage de Platon (*Crat.* 418 c) est exactement l'équivalent de la παλαία φωνή d'un autre (*Ib.* 398 d); οἱ παλαιοί et οἱ ἀρχαῖοι signifient également les anciens (Plutarch., *Cons. ad Apoll.* 14 et 33); il ne peut y avoir grande différence entre παλαιοὶ χρόνοι (2 Macc. vi, 21) et ἀρχαίαι ἡμέραι (Ps. xliii, 2).

En même temps, il est évident que chaque fois qu'on veut appuyer sur un commencement, quel que soit ce commencement, on préférera ἀρχαῖος. Ainsi Satan est ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος (Apoc. xii, 9; xx, 2); sa malfaisante opposition à Dieu se perd dans la nuit la plus profonde de l'histoire de l'homme. Le monde, avant le déluge, (et qui, par conséquent, datait du commencement), est ὁ ἀρχαῖος κόσμος (2 Pier. ii, 5). Mnason était ἀρχαῖος μαθητής (Act. xxi, 16), « un ancien disciple », non dans le sens dans lequel beaucoup de lecteurs prennent le mot, « un disciple âgé », mais un disciple qui l'était depuis le commencement de la prédication évangélique, depuis la Pentecôte ou auparavant; très probablement il était âgé, mais ce n'est pas de l'âge qu'il s'agit. Les premiers fondateurs de la république d'Israël, qui, comme tels, proclamèrent la Loi avec autorité, sont οἱ ἀρχαῖοι (Matt. v, 21, 27, 33; cf. 1 Sam. xxiv, 14; Esaïe. xxv, 1); πίστιςἀρχαία (Eusebius, H. E. v. 28, 9) est la foi qui a été dès le commencement, « donnée aux saints ». Le Timée de Platon, 22 b, offre un passage instructif dans lequel les deux mots se trouvent et où il n'est pas difficile de démêler les fines nuances de

conception qui ont déterminé leur emploi réciproque. On en trouve un autre dans Sophocle (*Trachiniæ*, 546), où Déjanire parle de la tunique empoisonnée que Nessus lui avait donnée :

ἥν μοι παλαιὸν δῶρον ἀρχαίου ποτὲ
θηρός, λέβητι χαλκέῳ κεκρυμμένον.

Eschyle (*Eumenides*, 727, 728) enfin fournit un troisième passage propre à fixer les synonymes des deux termes.

Ἀρχαῖος, comme le latin « priscus », dénote souvent ce qui est ancien aussi bien que ce qui est vénérable, ce qui mérite les honneurs de l'ancienneté; ainsi Κῦρος ἀρχαῖος (Xenoph., *Anab.* I, 9, 1). Et c'est ici que nous arrivons à un point d'une différence marquée entre ἀρχαῖος et παλαιός, chacun des vocables déviant vers un sens secondaire qui lui est propre, et qu'il possède à l'exclusion de l'autre mot. Nous venons de faire observer que ἀρχαῖος exprime quelquefois l'hommage rendu à l'ancienneté, ce sens n'est pas tout à fait étranger non plus à παλαιός. Mais il y a d'autres traits qui caractérisent les choses « anciennes. » Elles sont quelquefois usées, semblent mal adaptées au temps présent[1], et propres à un monde qui n'est plus. Dans ἀρχαῖος gît souvent ce sens accessoire d'une mode du vieux temps, non seulement ancienne, mais, tombée en désuétude (Æschyl.. *Prom. Vinct.* 325; Aristoph., *Plut.* 323). Ce sens de

[1] Comme preuve nous rappelons qu'en anglais *antique* et *antic* (bouffon, grotesque) ne sont que le même mot orthographié différemment.

suranné est plus accentué encore dans ἀρχαιότης, qui n'en a point d'autre (Plato, *Leg.* II, 657 b).

Mais, tandis que ἀρχαῖος suit cette direction (nous n'en avons pas, il est vrai, d'exemple dans le N. T.), παλαιός en suit une autre, dont l'usage du N. T. fournira un bon nombre d'exemples. Ce qui a existé longtemps a été exposé aux maux et aux intempéries du temps et il en aura souffert; il sera vieux dans le sens d'une chose plus ou moins usée; cela est toujours παλαιός[1]. Ainsi ἱμάτιον παλαιόν (Matt. IX, 16); ἀσκοὶ παλαιοί (Matt. IX, 17); ἀσκοὶ παλαιοὶ καὶ κατεῤῥωγότες (Jos. IX, 10); παλαιὰ ῥάκη (Jér. XLV, 11). De la même manière, tandis que οἱ ἀρχαῖοι ne pourrait jamais signifier les vieux hommes d'une génération vivante, comparés aux jeunes hommes de la même génération, οἱ παλαιοί revêt toujours ce sens; ainsi νέος ἠὲ παλαιός (Hom., *Il.* XIV, 108, et souvent): πολυετεῖς καὶ παλαιοί (Philo, *De Vit. Cont.* 8; cf. Job XV, 10). Il en est de même des mots formés au moyen de παλαιός: ainsi Héb. VIII, 13: τὸ δὲ παλαιούμενον καὶ γηράσκον, ἐγγὺς ἀφανισμοῦ; cf. Héb. I, 11; Luc XII, 33; Ecclus. XIV, 17; Platon joint ensemble παλαιότης et σαπρότης (*Rep.* X, 609 e; cf. Aristoph., *Plut.* 1086: τρὺξ παλαία καὶ σαπρά). Chaque fois que παλαιός est employé pour ce qui est usé ou ce qui s'use par l'âge, il exige absolument qu'on lui oppose καινός (Jos. IX, 19; Marc II, 21; Héb. VIII, 13); cette autonymie de παλαιός et de καινὸς se présente d'ailleurs encore dans d'autres cas (Herod. IX.

---

[1] La même idée existe ou peut exister dans « vetus », comme dans cette belle antithèse de Tertullien (*Adv. Marc.* I, 8): « Deus si est vetus, non erit; si est novus, non fuit ».

26 *bis*) Quand ce sens d'usé n'est pas renfermé dans le mot, rien n'empêche qu'on n'oppose νέος à παλαιός (Lév. XXVI, 10; Hom., *Od.* II, 293; Plato, *Cratylus*, 418, b; Æschylus, *Eumenides*, 778, 808); et d'autre part καινός à ἀρχαῖος (2 Cor. V, 17; Philo, *De Vit. Con.* 10).

§ LXVIII. — Βωμός, θυσιαστήριον.

En traitant des vocables προφητεύω et μαντεύομαι (§ VI), j'ai fait remarquer la régularité avec laquelle, dans certains cas, la ligne de démarcation entre ce qui est sacré et ce qui est profane, entre la vraie religion et la fausse, se maintient dans l'emploi des mots, chacun de ces mots conservant l'application qui lui est propre.

Voici un autre exemple de cette précision. Le N. T. se sert toujours de θυσιαστήριον (le mot y est employé plus de vingt fois) pour marquer l'autel du vrai Dieu, tandis que, dans le seul cas où il ait été nécessaire de désigner un autel païen (Act. XVII, 23), le N. T. substitue βωμός à θυσιαστήριον. Cette distinction est, à vrai dire, commune à toute la littérature grecque sacrée et ecclésiastique, à celle qui précède comme à celle qui suit les écrits de la Nouvelle Alliance. Ainsi les auteurs de la version des Septante étaient si bien décidés à marquer la différence entre les autels du vrai Dieu et ceux sur lesquels on offrait des choses abominables, qu'il y a tout lieu de croire qu'ils inventèrent le mot θυσιαστήριον dans le dessein de maintenir cette distinction, se montrant en ce point plus scrupuleux que les écrivains de l'A. T. eux-mêmes, qui se servent de מִזְבֵּחַ

pour l'un comme pour l'autre cas (Lév. i, 9; Esaïe, xvii, 8). J'ai à peine besoin de dire que θυσιαστήριον, qui est proprement le neutre de θυσιαστήριος, comme ἱλαστήριον (Exod. xxv, 17; Héb. ix, 5) l'est de ἱλαστήριος, ne trouve place nulle part dans le grec classique; et c'est ce fait, qu'il est de la fabrication des Septante, que Philon, nous devons le supposer, a en vue quand il affirme que Moïse inventa le mot (*De Vit. Mos.* iii, 10). Les Apocryphes de l'A. T. n'observent pas invariablement cette distinction. C'est ainsi qu'il y a quatre endroits, deux dans le second livre des Maccabées, et deux dans l'Ecclésiastique (l, 13, 16), où βωμός désigne un autel du vrai Dieu; ces deux écrits, il faut s'en souvenir, hellénisent beaucoup. Βωμός est aussi employé de la même manière de temps à autre par Philon; ainsi *De Vit. Mos.* iii, 29. D'autre part θυσιαστήριον représente quelquefois un autel d'idoles; voyez Jug. ii, 2; vi, 25; 2 Rois xvi, 10, etc. Ces cas sont cependant tout à fait rares, car l'antagonisme entre les mots se produit quelquefois de la manière la plus vive. Par exemple, dans I Macc. i, 62, où l'historien raconte comment les serviteurs d'Antiochus offrirent des sacrifices à Jupiter Olympien sur un autel qui avait été élevé au dessus de l'autel du Dieu d'Israël : θυσιάζοντες ἐπὶ τὸν βωμόν, ὅς ἦν ἐπὶ τοῦ θυσιαστηρίου. Le latin possède également deux mots pour βωμός et θυσιαστήριον; car, à une époque très reculée, l'Église adopta « altare » pour désigner son autel à elle, et assigna « ara » exclusivement aux usages païens. Ainsi Cyprien (*Ep.* 63) manifeste son étonnement de la hardiesse profane de l'un des « thurificati » (ou ceux qui, en temps de persécution, consentaient à sauver leur vie en brûlant de

l'encens sur l'autel d'une idole païenne) — qui avait osé, sans l'absolution de l'Église, continuer son ministère — « quasi post *aras* diaboli accedere ad *altare* Dei fas sit». Nous avons dit que la distinction entre nos deux vocables, établie premièrement par les Septante et reconnue par le N. T., fut dans la suite observée par les écrivains ecclésiastiques; en effet, l'Église conserva sa θυσία αἰνέσεως (Héb. XIII, 15) et ce qui est à la fois sa θυσία ἀναμνήσεως et son ἀνάμνησις θυσίας et, par conséquent, son θυσιαστήριον. C'est ce qui se voit par le passage suivant de Chrysostôme (*in* 1 *Ep. ad Cor.*, *Hom.* 24), où ce père fait parler Christ ainsi : « ὥστε εἰ αἵματος ἐπιθυμεῖς, μὴ τὸν τῶν εἰδώλων βωμὸν τῷ τῶν ἀλόγων φόνῳ, ἀλλὰ τὸ θυσιαστήριον τὸ ἐμὸν τῷ ἐμῷ φοίνισσε αἵματι. Comparez Mede, *Works*, 1672, p. 391; et Augusti, *Handbuch der Christl. Archæol.*, vol. I, p. 412.

§ LXIX. — Μετανοέω, μεταμέλομαι.

C'est une assertion assez fréquente de nos anciens théologiens que μετάνοια et μεταμέλεια, ainsi que leurs verbes respectifs, s'emploient : μεταμέλεια, quand on veut simplement exprimer le désir que ce qui a été fait n'ait pas été fait, désir mêlé de regrets et même de remords, mais suivi d'aucun changement réel du cœur; μετάνοια, quand il s'agit d'un vrai changement du cœur à l'égard de Dieu. Ce fut Th. de Bèze, je crois, qui le premier établit cette règle. Plus d'un exégète la suivit; voyez Spanheim, *Dub. Evang.*, vol. III, dub. 9; et Chillingworth (*Sermons before Charles* I, p. 11) : « Il vaut la peine de faire remarquer que lorsque l'Écriture parle

de cette repentance qui n'est que la tristesse d'avoir commis quelque faute qu'on voudrait n'avoir pas commise, elle emploie constamment μεταμέλεια, repentance à laquelle le pardon des péchés n'est nulle part promis. Ainsi il est écrit de Judas, le fils de perdition, Matt. xxvii, 3 : μεταμεληθεὶς ἀπέστρεψε, « il se repentit et alla se pendre ; » il en est sans cesse de même dans d'autres passages. Mais la repentance à laquelle le pardon des péchés et le salut sont promis est toujours rendue par le mot μετάνοια, qui indique un changement radical du cœur et de l'âme, de la vie et des œuvres. »

Qu'il me soit permis, avant d'aller plus loin, de rectifier une légère erreur qui s'est glissée dans la citation. Μεταμέλεια ne se trouve nulle part dans le N. T.; on le rencontre une fois seulement dans l'Ancien (Os. xi, 8), si nous pouvons nous fier à Trommius. En traitant des synonymes du N. T., c'est proprement entre les verbes seuls que l'on peut établir des comparaisons ou chercher à faire des distinctions, quoiqu'à vrai dire, ce qu'on peut affirmer des verbes, on peut l'affirmer de leurs substantifs. L'assertion de Chillingworth aura également besoin, comme on le verra bientôt, d'une certaine limitation. Jeremy Taylor nous accorde ce point. Ses paroles, que nous lisons dans son grand traité : ***On the doctrine and practice of Repentance,*** ch. ii, 1, 2, sont comme suit : « Les Grecs font usage de deux mots pour caractériser ce devoir : μεταμέλεια et μετάνοια. Μεταμέλεια vient de μεταμελεῖσθαι, post factum angi et cruciari, être affligé en son esprit, être troublé de telle action mauvaise qu'on a faite ; la μεταμέλεια est une δυσαρέστησις ἐπὶ πεπραγμένοις, dit Phavorinus, un mécontement de

ce qu'on a fait; le mot est généralement usité pour désigner toute espèce de repentance; mais plus rigoureusement pour signifier ou le commencement d'une bonne repentance ou l'état entier d'une repentance sans effets. S. Matthieu emploie le mot dans le premier sens: ὑμεῖς δὲ ἰδόντες οὐ μετεμελήθητε ὕστερον τοῦ πιστεῦσαι αὐτῷ, « et vous, voyant cela, ne vous êtes point repentis pour croire en Lui ». Judas nous fournit un exemple du mot dans le second sens : μεταμεληθεὶς ἀπέστρεψε, il « se repentit » aussi, mais la fin de cette repentance fut qu'il mourut dans l'angoisse et le désespoir. Il y a dans cette repentance une tristesse par rapport à ce qui s'est fait, un dégoût de la faute et de ses effets; jusque-là ce n'est qu'un changement de disposition. Mais ce changement qui n'affecte que l'esprit, aboutit uniquement à lui causer du trouble, du chagrin, et ne tire pas davantage à conséquence. Pour indiquer quelque chose de mieux, on employait μετάνοια. Une différence établie, μετάνοια fut le mot préféré. Ce vocable ne veut pas dire proprement la tristesse d'avoir mal fait, mais quelque chose de plus noble que cela, quelque chose qui entre par la porte de la douleur; car ἡ κατὰ θεὸν λύπη, la tristesse selon Dieu, la μεταμέλεια, ou le premier commencement de la repentance, μετάνοιαν κατεργάζεται, produit la repentance définitive, μετάνοιαν ἀμεταμέλητον et εἰς σωτηρίαν ». Telle est l'assertion de Jeremy Taylor. Bientôt cependant il admet que, « quoique les grammairiens distinguent entre ces mots, ils s'échangent indifféremment », et qu'il est impossible de tirer entr'eux une ligne de démarcation aussi précise que quelques-uns ont essayé de le faire. Affirmation en très grande partie fondée,

mais non tellement qu'on ne puisse prouver très clairement que l'un et l'autre terme se meuvent dans une sphère particulière.

Μετανοεῖν c'est proprement connaître *après*, comme προνοεῖν, c'est connaître *avant* : μετάνοια, c'est la *post*-connaissance, comme πρόνοια, c'est la *pré*-connaissance; distinction que fait bien ressortir Clément d'Alexandrie (*Strom.* II, 6): εἰ ἐφ' οἷς ἥμαρτεν μετενόησεν, εἰ σύνεσιν ἔλαβεν ἐφ' οἷς ἔπταισεν, καὶ μετέγνω, ὅπερ ἐστι, μετὰ ταῦτα ἔγνω· βραδεῖα γὰρ γνῶσις, μετάνοια. Puis μετάνοια signifie le changement d'esprit, résultat de cette arrière-connaissance; ainsi Tertullien (*Adv. Marcion.* II, 24) : « In græco sermone pœnitentiæ nomen non ex delicti confessione, sed ex animi demutatione, compositum est. » Ensuite, μετάνοια exprime le regret d'avoir suivi tel cours; c'est le résultat du changement d'esprit produit par cette connaissance après coup; « passio quædam animi quæ veniat de offensa sententiæ prioris », ce qui, comme l'affirme Tertullien (*De pœnit.* I), était tout ce que les païens comprenaient de la repentance. A cette phase de son développement, on trouve μετάνοια uni à δηγμός (Plutarch., *Quom. Am. ab Adul.* 12); à αἰσχύνη (*De Virt. Mor.* 12); à πόθος (*Pericles* 10). Enfin μετάνοια signifie changement de conduite à l'avenir, conséquence de tout ce qui précède. — En même temps ce revirement d'idée et de conduite peut être tout aussi bien pour le pire que pour le mieux; il n'est pas nécessaire qu'il soit une « resipiscentia». Ainsi Plutarque (*Sept. Sap. Conv.* 21) nous parle de deux meurtriers, qui, après avoir épargné un enfant, « se repentirent » (μετενόησαν) et cherchèrent à le tuer; Plutarque se sert de μεταμέλεια

dans le même sens que s'il s'agissait d'une repentance d'une bonne action[1] (*De Ser. Num. Vin.* 11); en sorte qu'ici encore Tertullien avait le droit d'exprimer cette plainte : (*De Pœnit.* 1) : « Quam autem in pœnitentiæ actu irrationaliter deversentur (ethnici), vel uno isto satis erit expedire, cum illam in etiam in bonis actis suis adhibent. Pœnitet fidei, amoris, simplicitatis, patientiæ, misericordiæ, prout quid in ingratiam cecidit. » Le regret peut être, et il l'est souvent, tout à fait en dehors du sentiment de quelque mal commis, de la violation de quelque loi morale: ainsi Plutarque définit: (*De Lib. Ed.* 14; *Sept. Sap. Conv.* 12; *De Soler. Anim.* 3) : λύπη δι' ἀλγηδόνος, ἣν μετάνοιαν ὀνομάζομεν, » mécontentement de soi-même, provenant de la douleur que nous appelons repentance » (Holland). Personne ne niera, sans doute, que ce mot, quoique rarement, n'ait eu quelquefois un sens moral. C'est le sens que Plutarque (*De Serm. Num. Vin.* 6) lui prête encore dans un passage qui offre un rapport remarquable avec Rom. II, 4.

Ce n'est qu'après que la μετάνοια eut été élevée à la hauteur de l'idée scripturaire ou des écrivains qui se sont inspirés des Écritures, qu'elle en vint à signifier surtout un changement de l'âme, un examen du passé à un point de vue *plus sage*, συναίσθησις ψυχῆς ἐφ' οἷς ἔπραξεν ἀτόποις (Phavorinus), un regret du mal qu'on fait,

1 La *repentance* est le regret qu'on a de ses péchés. « Ému d'une humble repentance. » Boileau. Le *repentir* n'est que le regret d'avoir fait ou de n'avoir pas fait une chose. Voir le discours de Vinet: Le Repentir et la Repentance, *Discours sur quelques sujets religieux*, p. 379. TRAD.

et une transformation de la vie pour le mieux. Mais tout cela est d'importation étrangère; ni étymologiquement ni primitivement la μετάνοια ne renferme rien de semblable. Peu fréquent chez les Septante (voy. Jér. VIII, 6; et aussi Ecclus. XLIV, 15; Sag. XI, 24; XII, 10, 19; μετάνοια se rencontre souvent dans Philon, qui l'associe à βελτίωσις (*De Abrah.* 3), et l'explique par πρὸς τὸ βέλτιον ἡ μεταβολή (*ibid.* et *De Pœn.* 2); tandis que, dans le N. T., μετανοεῖν et μετάνοια ne sont jamais employés que dans un sens moral. Chose étrange! il est rare qu'on les trouve dans les écrits de saint Paul : μετανοεῖν n'y est qu'une seule fois, et μετάνοια, pas plus de quatre fois; à moins que nous ne tenions compte des trois fois que l'épître aux Hébreux peut produire.

Mais, tandis que μετανοεῖν et μετάνοια gagnaient graduellement en profondeur de sens jusqu'à devenir les termes fixés et reconnus pour représenter ce grand changement dans l'esprit, le cœur, la vie, opéré par l'Esprit de Dieu, « changement de l'âme et de la volonté tellement salutaire qu'il en engendre un non moins efficace dans la vie et la pratique » (Kettlewell), le même honneur n'était accordé que d'une manière bien imparfaite à μεταμέλεια et à μεταμέλεσθαι. Le premier de ces vocables, que Plutarque définit : ἡ ἐπὶ ταῖς ἡδοναῖς, ὅσαι παράνομοι καὶ ἀκρατεῖς, αἰσχύνη (*De Gen. Soc.* 22), qu'il associe à βαρυθυμία (*An Vit. ad Inf.* 2) et Platon à ταραχή (*Rep.* IX, 577 e), a été noté comme ne paraissant jamais dans le N. T.; le second, seulement cinq fois, et une de ces fois, pour désigner la tristesse de ce monde qui produit la mort, celle de Judas Iscariot (Matt. XXVII, 3); une autre, pour exprimer, non la

repentance de l'homme, mais celle de Dieu (Héb. vii, 21); et cela, tandis qu'on compte quelque vingt-cinq μετάνοια et quelque trente-cinq μετανοεῖν. Ceux qui se refusent à admettre soit dans le grec profane, soit dans le grec sacré une différence quelconque entre les mots pourront mettre le doigt sur des passages dans le grec profane où μεταμέλεια est appliqué dans tous les sens que nous venons de réclamer ici pour μετάνοια, et d'autres passages où les deux mots sont employés comme termes convertibles, et tous les deux exprimant le remords (Plutarch., *De Tranq. Anim.* 19). Dans le grec sacré, les mêmes adversaires peuvent indiquer des passages du N. T. où μεταμέλεσθαι implique tout ce que μετανοεῖν aurait impliqué (Matt. xxi, 29, 32); mais, admettant tout cela sans peine, qu'il s'agisse des auteurs sacrés ou des auteurs profanes, μετάνοια aura une préféreuce très marquée comme étant l'expressiou d'une repentance plus noble. Nous aurions pu nous attendre à cette conclusion, d'après la force relative de l'étymologie des mots. Celui qui a *changé de sentiment* par rapport au passé, peut n'éprouver qu'une terreur égoïste à l'endroit des conséquences de son action ; en sorte que notre longue discussion sur la relatiou de ces mots l'un à l'autre peut se résumer dans ces paroles de Bengel, qui me paraissent l'exacte vérité, car elles accordent une différence sans la pousser trop loin (*Gnomon N. T.*; 2 *Cor.* vii, 10) : « Vi etymi μετάνοια proprie est mentis, μεταμέλεια voluntatis ; quod illa sententiam, hæc solicitudinem vel potius studium mutatum dicat.... Utrumque ergo dicitur de eo, quem facti consiliive pœnitet, sive pœniteutia bona sit sive mala, sive malæ rei sive bonæ, sive cum muta-

tione actionum in posterum, sive citra eam. Verumtamen si usum spectes, μεταμέλεια plerumque est μέσον vocabulum, et refertur potissimum ad actiones singulares: μετάνοια vero, in N. T. præsertim, in bonam partem sumitur, quo notatur pœnitentia totius vitæ ipsorumque nostri quodammodo; sive tota illa beata mentis post errorem et peccata reminiscentia, cum omnibus affectibus eam ingredientibus, quam fructus digni sequuntur. Hinc fit ut μετανοεῖν sæpe in imperativo ponatur μεταμελεῖσθαι nunquam : ceteris autem locis, ubicunque μετάνοια legitur, μεταμέλειαν possis substituere sed non contra. »

§ LXX. — Μορφή, σχῆμα, ἰδέα.

Μορφή répond à « forma », « Gestalt »; σχῆμα, à « façon », « habitus », «Figur »; ἰδέα, à « apparence », « species », « Erscheinung ». Les deux premiers mots, qui se rencontrent quelquefois ensemble (Plutarch., *Symp.* VIII, 2, 3), sont objectifs; car la forme et la façon d'une chose existeraient, la chose fût-elle seule dans l'univers et y eût-il quelqu'un pour la voir ou non. L'ἰδέα est une chose subjective; car l'apparence d'une chose réclame quelqu'un qui voie cette apparence; nécessairement, avant qu'une chose soit vue, il faut qu'il y ait quelqu'un pour la voir.

Le meilleur moyen d'étudier la différence entre μορφή et σχῆμα, et en même temps d'en estimer l'importance, est de consulter le passage classique de l'épître aux Philippiens (II, 6-8) où saint Paul parle du Fils de Dieu avant son incarnation comme existant « dans *la forme*

de Dieu » (ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων), comme prenant, à son incarnation, « la *forme* d'un serviteur » (μορφὴν δούλου λαϐών), et, après son incarnation et pendant son séjour sur la terre, « comme étant trouvé, quant à la *figure*, comme un homme » (σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος). Les Pères étaient dans l'habitude de citer la première partie du passage, ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων, contre les Ariens, et les Luthériens la lançaient contre les Sociniens, en y voyant un « dictum probans » de l'absolue divinité du Fils de Dieu; c'est à dire que, pour eux, μορφή équivalait ici à οὐσία ou à φύσις. Mais, de l'aveu général, cela n'est pas soutenable. Sans doute, les mots renferment une preuve de la divinité du Christ, mais c'est implicitement, non explicitement. Μορφή n'est pas = οὐσία; aussi personne, sans être Dieu, ne pourrait être ἐν μορφῇ Θεοῦ, comme Bengel le montre bien : « Forma Dei non est natura divina, sed tamen is qui in forma Dei extabat, Deus est »; c'est, parce que μορφή, comme en latin « forma », et en allemand « Gestalt », signifie la forme, expression de la vie intérieure; non pas « l'être », mais la « manière » d'être; et Dieu seul pouvait avoir la manière d'exister de Dieu. Mais celui qui avait été ainsi de toute éternité ἐν μορφῇ Θεοῦ, prit, lors de son incarnation, μορφὴν δούλου. La réalité de cette incarnation est ici impliquée; il n'y a rien de *docétique*, rien d'imaginaire en elle. Ce genre d'existence était celui d'un δοῦλος, c'est-à-dire, d'un δοῦλος τοῦ Θεοῦ; car, au sein de toutes ses humiliations, notre Seigneur ne fut jamais un δοῦλος ἀνθρώπων. Il a pu être leur διάκονος, et de temps à autre, il le fut éminemment (Jean XIII, 4, 5; Matt. XX, 28); ce service formait une partie de la ταπείνωσις

mentionnée au verset suivant; mais il ne fut jamais leur δοῦλος; eux, au contraire, furent ses δοῦλοι. Ce fut par rapport à Dieu qu'il se dépouilla tellement de sa gloire que, laissant cette forme d'existence dans laquelle il ne croyait pas que ce fût une usurpation de se faire égal à Dieu, il devint son serviteur [1].

Le membre de phrase, « et étant trouvé quant à la figure, σχήματι, comme un homme, » vient bien en aide pour découvrir le point de séparation entre σχῆμα et μορφή. La réalité de l'incarnation du Fils fut exprimée, comme nous l'avons vu, dans μορφὴν δούλου λαβών. Les mots qui suivent ne rendent que les faits extérieurs dont ses compatriotes avaient connaissance; il faut donc appuyer sur εὑρεθείς. Il fut *trouvé* par les hommes, quant à la figure, comme un homme, le σχῆμα signifiant ici toute son apparence extérieure, comme Bengel le dit bien : « Σχῆμα, habitus, cultus, vestitus, victus, gestus, sermones et actiones. » En tous ces points n'apparaissait aucune différence entre lui et les autres enfants des hommes. Ce caractère ***superficiel*** de σχῆμα résulte de

---

[1] Phil. II, 6, 8. « Nul ne peut être en forme de Dieu que Dieu; et ce passage suppose, en effet, la pleine divinité du Verbe avant son incarnation. Mais en même temps ces paroles me semblent établir très solidement l'existence propre du Verbe, et, je dois ajouter, sa subordination à son Père. Le Père est Dieu et le Fils ou le Verbe est simplement en forme de Dieu, il a la forme de son Père, la forme de Celui qui est Dieu dans le sens absolu du mot. C'est au fond ce qui résulte des termes de Fils, de Verbe, d'Image, d'Empreinte : l'empreinte est identique au cachet. Il n'y a donc rien en Dieu qui ne soit dans le Fils, mais le Fils n'existerait pas sans le Père, comme sans le cachet il n'y aurait pas d'empreinte. F. DE R.

la définition que Plutarque en donne (*De Plac. Phil.* 14) : ἐστὶν ἐπιφάνεια καὶ περιγραφὴ καὶ πέρας σώματος.

La distinction entre les deux mots se révèle très clairement dans les verbes composés μετασχηματίζειν et μεταμορφοῦν. Ainsi, si je changeais un jardin hollandais en un jardin italien, cette transformation serait un μετασχηματισμός; mais, si je changeais un jardin en quelque chose d'entièrement différent, en une cité, par exemple, cette transformation serait une μεταμόρφωσις. Il y a possibilité pour Satan de se μετασχηματίζειν en ange de lumière (2 Cor. xi, 14); il peut en revêtir toute l'apparence. Mais une transformation de cette nature serait improprement appelée μεταμορφοῦσθαι; car ce terme impliquerait un changement, non externe mais interne, non accidentel mais essentiel; et un changement essentiel est tout à fait en dehors de son pouvoir. Qu'elle est belle et délicate la variation des mots dans Rom. xii, 2, quoique les termes con-*formé* et trans-*formé*, dans la traduction, n'aient pas réussi à rendre l'idée d'une manière adéquate. « Ne vous prêtez pas, dit l'apôtre, aux vaines habitudes de ce monde, et ne leur soyez pas vous-mêmes faits semblables (μὴ συσχηματίζεσθε), mais subissez un profond et permanent changement (ἀλλὰ μεταμορφοῦσθε) par le renouvellement de votre esprit, renouvellement tel que l'Esprit seul de Dieu peut l'opérer en vous » (cf. 2 Cor. iii, 18). Théodoret, commentant ce verset, sollicite une attention particulière sur la variation du mot scripturaire. Entre autres choses intéressantes, il dit : ἐδίδασκεν ὅσον πρὸς τὰ παρόντα τῆς ἀρετῆς τὸ διάφορον· ταῦτα γὰρ ἐκάλεσε σχῆμα, τὴν ἀρετὴν δὲ μορφήν· ἡ μορφὴ δὲ ἀληθῶν πραγμάτων σημαντική, τὸ δὲ σχῆμα εὐδιάλυτον

χρῆμα. D'une manière peu loyale, Meyer rejette tout cela et écrit cette note : « Beide Worte stehen im Gegensatze nur durch die Präpositionen, ohne Differenz der Stamm-Verba. » Fritzsche est d'accord avec lui (*in loc*). On peut comprendre qu'un commentateur passe sur le sens de ce changement, mais à peine conçoit-on qu'il le nie. Quant aux usages bien différents de l'un et de l'autre mot, voyez Plutarch., *Quom. Adul. ab Amic.* 7.

Au jour de la résurrection, Christ transfigurera (μετασχηματίσει) les corps de ses saints (Phil. III, 21; cf. 1 Cor. XV, 53). Calov fait cette remarque à propos de cette déclaration : « Ille μετασχηματισμός non *substantialem* mutationem, sed *accidentalem,* non ratione *quidditatis* corporis nostri, sed ratione *qualitatum,* salva quidditate, importat ». Mais les changements des divinités païennes en des formes toutes différentes étaient des μεταμορφώσεις. Dans le μετασχηματισμός il y a transition, mais non solution absolue de continuité. Le papillon, type prophétique de la résurrection de l'homme, est incomparablement plus beau que la chrysalide, il en sort cependant ; mais quand Protée se transforme en flamme, en animal sauvage, en ruisseau (Virgil., *Georg.* IV, 442), chacune de ces transformations est sans rapport à celle qui précède; il y a ici changement, non du σχῆμα simplement, mais de la μορφή. Quand l'évangéliste rapporte qu'après la résurrection, Christ apparut à ses disciples ἐν ἑτέρᾳ μορφῇ (Marc XVI, 12), ces paroles nous font comprendre la grandeur et le mystère du changement qu'avait subi le corps de Christ; elles sont d'accord avec le μετεμορφώθη de Matt. XVII, 2; Marc IX, 12, car la transformation sur la montagne était une

anticipation prophétique de celle qui devait avoir lieu ensuite.

La μορφή donc, on peut l'affirmer, touche à l'essence de la chose[1]. Nous ne pouvons concevoir la chose comme séparée de sa « formalité », pour nous servir de ce mot dans son vieux sens scholastique; — le σχῆμα se rapporte à l'accidentel; il n'affecte pas la « quidditas », mais la « qualitas »; quelques changements qu'il puisse subir, il laisse la « quidditas » intacte, il laisse la chose elle-même essentiellement ou formellement la même qu'auparavant. On l'a dit : μορφὴ φύσεως, σχῆμα ἕξεως. Ainsi σχῆμα βασιλικόν (Lucian., *Pisc.* 35) renferme tout le train et le faste, tous les ornements d'un monarque : diadème, tiare, sceptre, robe (cf. Lucian., *Hermot.* 86), toutes choses qu'il pourrait mettre de côté, et cependant rester roi; car, en aucune manière tout cela n'appartient ni n'adhère à l'homme comme quelque chose qui fait partie intégrante de lui-même. Ainsi Ménandre (Meineke, *Fragm. Com.* p. 985) :

Πρᾷον κακοῦργος σχῆμ' ὑπεισελθὼν ἀνὴρ
Κεκρυμμένη κεῖται παγὶς τοῖς πλησίον.

Ainsi encore le σχῆμα τοῦ κοσμοῦ passe (1 Cor. VII, 31) (l'image est probablement empruntée ici aux scènes changeantes d'un théâtre), mais le κόσμος lui-même demeure. Il n'y a point de τέλος τοῦ κοσμοῦ, mais seulement τοῦ αἰῶνος. Voir quelques bonnes remarques sur la distinction entre μορφή et σχῆμα dans *The Journal of classical and sacred Philology*, n° 7, pp. 113, 116, 121.

[1] « La forme est nécessairement en rapport avec la matière ou avec le fond. La figure au contraire est plus indépendante des objets; se conçoit à part. » Lafaye, *Syn. franç.*, p. 617.



En latin « forma » et « figura » correspondent entre eux, mais, tandis qu'on ne trouve pas rarement « figura formæ » (« veterem *formæ* servare *figuram* ; cf. Cicero, *Nat. Deor.* 1, 32), jamais on ne trouve « forma figuræ » (voy. Döderlein, *Latein.*, *Syn.*, vol. III, p. 87); comparez aussi en anglais « deformed » et « disfigured ». Un homme bossu est « deformed », un homme qu'on a frappé à la face est « disfigured »; l'épreuve de l'un est pour la vie, celle de l'autre peut passer en quelques jours. Il est également facile de retracer la même différence entre « transformed » et « transfigured »[1].

On a rendu ἰδέα, au seul endroit où il existe dans le N. T. (Matt. XXVIII, 3), par « visage » ; et dans 2 Macc. III, 16, par « face ». Cette traduction n'est pas heureuse, car ἰδέα n'a jamais ce sens. « Apparence » eût été bien mieux ; « species sub oculos cadens », non la chose elle-même, mais la chose telle qu'on la voit; ainsi Platon (*Rep.* IX, 588 c) : πλάττε ἰδέαν θηρίου ποικίλου, fais-toi l'image d'une bête de diverses couleurs ; ainsi : ἰδέα τοῦ προσώπου, l'apparence de la face (Plutarch., *Pyrr.* 3, et souvent), ἰδέᾳ καλός, bel à voir (Pindar., *Olymp.* XI, 122), χιόνος ἰδέα, l'apparence de neige (Philo, *Quod. Det. Pot. Ins.* 48). Plutarque définit le mot, mais ce n'est que la dernière partie de sa définition qui peut nous intéresser ici (*De Plac. Phil.* 1, 9) : ἰδέα ἐστὶν οὐσία ἀσώματος, αὐτὴ μὲν μὴ ὑφεστῶσα καθ' αὑτήν, εἰκονίζουσα δὲ τὰς ἀμόρφους ὕλας, καὶ αἰτία γινομένη τῆς τούτων δείξεως. Le mot répond parfaitement à cette définition, et à ἰδεῖν qui est à sa base ; souvent cette conformité est manifeste,

[1] *Aspect.* Versions de Lausanne, de Vevey, d'Arnaud. TRAD.

comme dans la citation suivante de Philon, qui montre combien sa doctrine sur le Logos différait fondamentalement de celle de Jean et était même la négation de cette doctrine dans ses éléments les plus importants : ὁ δὲ ὑπεράνω τούτων [τῶν χερουβίμ] Λόγος θεῖος εἰς ὁρατὴν οὐκ ἦλθεν ἰδέαν (*De Prof.* 19). Voir, quant à la distinction entre εἶδος et ἰδέα, et sur la question de savoir jusqu'à quelle limite la philosophie platonicienne permet une distinction quelconque, la note de Stallbaum, dans son édition de la *République* de Platon, x, 596 b; le *Cratyle* de Donaldson, 3ᵉ édit. p. 105; et la note du prof. Thompson sur les *Lectures* d'Archer Butler, vol. ii, p. 127

§ LXXI. — Ψυχικός, σαρκικός.

Ψυχικός se trouve six fois dans le N. T.; dans trois de ces cas, on ne peut pas dire qu'il soit employé au sens moral; mais la chétive figure du σῶμα ψυχικόν qu'habite maintenant le fidèle est mise en contraste avec la gloire du σῶμα πνευματικόν dont il sera revêtu (1 Cor. xv, 44 bis, 46). Les trois autres exemples sont fortement accentués au point de vue éthique et dans chaque cas une idée de blâme sévère s'attache au mot. Ainsi saint Paul déclare que le ψυχικός ne reçoit point et ne peut recevoir (l'organe lui manquant) les choses de l'Esprit de Dieu (1 Cor. ii, 14); saint Jacques (iii, 15) caractérise la sagesse qui est ψυχική, comme étant aussi terrestre (ἐπίγειος) et diabolique (δαιμονιώδης); saint Jude qualifie les ψυχικοί comme πνεῦμα μὴ ἔχοντες (v. 19). Dans les Septante le mot n'apparaît nulle part; mais l'adverbe, ψυχικῶς avec

le sens de « cordialement » (= ἐκ ψυχῆς, Col III, 23), se trouve deux fois dans 2 Macc. IV, 37; XIV, 24.

Nous éprouvons d'abord une certaine surprise en voyant le mot ainsi usité et en telle compagnie, et l'habitude de parler de l'âme comme de la partie la plus noble de l'homme, ne contribue pas à diminuer cette surprise; nous nous attendrions plutôt à trouver le mot côte à côte de πνευματικός, comme s'il n'y avait entre les deux termes que de légères nuances. Mais, à la vérité, ce fait est caractéristique des différences intérieures qui existent entre le chrétien et le païen, et indique les dons supérieurs et les grâces que l'économie du Saint-Esprit a apportés dans le monde. Ψυχικός, employé toujours dans le sens le plus élevé dans la littérature grecque classique de l'époque postérieure (le mot ne remonte guère plus haut qu'Aristote) y est opposé à σαρκικός, ou plutôt, là où n'existe point d'antithèse éthique, à σωματικός (Plutarch., *De Plac. Phil.* I, 9; Aristot., *Ethic. Nic.* III. 10, 2). Constamment on s'en sert pour louer et pour exprimer ce qu'il y a de plus grand chez l'homme (Plutarch., *Ne Suav. Vivi Sec. Epic.* 9 et 14). Mais ψυχικός doit descendre de son pinacle et céder la place à un autre mot bien autrement grand et qui doit occuper le rang le plus élevé de tous les mots. L'ancienne philosophie ne connaissait rien de plus élevé que l'âme de l'homme; mais la Révélation connaît l'Esprit de Dieu, de Celui qui fait sa demeure dans l'homme et qui éveille en celui-ci un esprit qui répond au sien. Selon elle, ψυχή, non moins que σάρξ, appartient à la région inférieure de l'homme; et si un double emploi de ψυχή dans l'Écriture (Matt. XVI, 26; Marc VIII, 35) exige

qu'on ne se serve de notre assertion qu'avec une certaine réserve, il est clair en tout cas que ψυχικός n'est pas un mot d'honneur[1], pas plus que σαρκικός; c'est une épithète tout aussi librement appliquée à un état inférieur de l'homme que ce dernier vocable. Le ψυχικός de l'Ecriture est un homme dont la ψυχή est la puissance motrice la plus élevée; chez qui le πνεῦμα, comme organe du divin Πνεῦμα, est supprimé, endormi et pour le moment aussi bien que mort; c'est un homme que ce divin Esprit n'a jamais élevé jusqu'à la région des choses spirituelles (Rom. vii, 14; viii, 1; Jude 19). Pour une bonne collection de passages des Pères grecs dans lesquels ψυχικός est ainsi employé, voir Suicer, *Thes.* s. v.

On peut dire que σαρκικός, au même titre que ψυχικός, dans le langage des Écritures, est en opposition avec πνευματικός. Les deux épithètes attribuent à celui au-

---

[1] Hilaire n'a pas *entièrement*, quoique de bien près, échappé à cette notion; ainsi dans le passage suivant il attribue à ψυχικός plus que les Écritures ne font, quelque ouvertement qu'il oppose ψυχικός à πνευματικός (*Tract. in Ps.* xiv, 3) : « Apostolus et carnalem (σαρκικόν) hominem posuit et animalem (ψυχικόν) et spiritalem (πνευματικόν); carnalem, belluæ modo divina et humana negligentem, cujus vita corporis famula sit, negotiosa cibo, somno, libidine. Animalis autem, qui ex judicio sensus humani quid decens honestumque sit, sentiat atque ab omnibus vitiis animo suo auctore se referat, suo proprio sensu utilia et honesta dijudicans; ut pecuniam spernat, ut jejuniis parcus sit, ut ambitione careat, ut voluptatibus resistat. Spiritalis autem est, cui superiora illa ad Dominum studia sint, et hoc quod agit, per scientiam Dei agat, intelligens et cognoscens quæ sit voluntas Ejus et sciens quæ ratio sit a Deo carnis assumptæ, qui crucis triumphus, quæ mortis potestas, quæ in virtute resurrectionis operatio. » Comp. Iren., v, 6.

quel elles se rapportent un principe dominant antagoniste du πνεῦμα, quoiqu'elles ne lui attribuent pas le même principe. Quand saint Paul rappelle aux Éphésiens comment ils vivaient autrefois «accomplissant les désirs de la chair et de leurs pensées» (Ephés. II, 3), il les décrit d'abord comme σαρκικοί, et puis comme ψυχικοί. Car, à la vérité, dans l'homme irrégénéré il y a deux formes de la vie passée loin de Dieu; et quoique chaque homme irrégénéré participe aux deux, cependant chez l'un, telle forme l'emporte et chez l'autre, telle autre. Il y a des σαρκικοί, en qui à la σάρξ est le principe dominant, comme il y a des ψυχικοί, en qui c'est la ψυχή. Il est très vrai que σάρξ est souvent employé dans l'Écriture comme s'étendant à toute notre nature déchue et soumise à la vanité, de laquelle jaillit le péché et dans laquelle il se meut; ainsi les ἔργα τῆς σαρκός (Gal. V, 19-20) ne sont point simplement les œuvres de péché qui s'accomplissent dans le corps et par le corps, mais encore celles qui se meuvent dans la sphère et la région de l'esprit; plus de la moitié des péchés que l'apôtre énumère dans le passage cité appartiennent à cette dernière catégorie. Cependant le mot, tout en couvrant quelquefois tout le domaine de la nature qui dans l'homme s'est aliénée de la vie en Dieu, doit diminuer ses prétensions, quand la ψυχή se présente pour réclamer ce qui lui appartient en propre.

Il y a une admirable discussion de l'évêque Reynold, à propos de la différence entre nos vocables, dans un sermon latin qu'il prêcha sur 1 Cor. II, 14, devant l'université d'Oxford, et qui porte pour titre : ***Animalis Homo*** (***Works***, Lond. 1826, vol. IV, p. 349). Je cite le

paragraphe le plus important qui traite de la matière en question : « Verum cum homo ex carne et anima constet, sitque anima pars hominis præstantior quamvis sæpius irregenitos, propter appetitum in vitia pronum, atque præcipites concupiscentiæ motus, σάρκα et σαρκικοὺς Apostolus noster appellet: hic tamen hujusmodi homines a præstantiore parte denominat, ut eos se intelligere ostendat, non qui libidinis mancipia sunt, et crassis concupiscentiis vel nativum lumen obruunt (hujusmodi enim homines ἄλογα ζῶα vocat Apostolus, 2 Petr. II, 12), sed homines sapientiæ studio deditos, et qui ea sola, quæ stulta et absurda sunt, rejicere solent. Hic itaque ψυχικοί sunt quotquot τὸ πνεῦμα οὐκ ἔχουσι (Jud. 19), utcunque alias exquisitissimis naturæ dotibus præfulgeant, utcunque potissimam partem, nempe animam omnigena eruditione excolant, et rectissime ad præscriptum rationis vitam dirigant. Denique eos hic ψυχικοὺς vocat, quos supra Sapientes, Scribas, Disquisitores, et istius seculi principes appellaverat, ut excludatur quidquid est nativæ aut acquisitæ perfectionis, quo naturæ viribus assurgere possit ratio humana. Ψυχικός, ὁ τὸ πᾶν τοῖς λογισμοῖς τῆς ψυχῆς διδούς, καί μὴ νομίζων ἄνωθεν δεῖσθαι βοηθείας, ut recte Chrysostomus : qui denique nihil in se eximium habet, præter animam rationalem, cujus solius lucem ductumque sequitur. » — J'ajoute quelques paroles de Grotius dans le même sens (*Annot. in N. T.*; 1 Cor. II, 14) : « Non idem est ψυχικὸς ἄνθρωπος et σαρκικός. Ψυχικός est qui humanæ tantum rationis luce ducitur, σαρκικός qui corporis affectibus gubernatur : sed plerumque ψυχικοί aliqua in parte sunt σαρκικοί, ut Græcorum philosophi scortatores, puerorum

corruptores, gloriæ aucupes, maledici, invidi. Verum hic (1 Cor, II, 14) nihil aliud designatur quam homo humana tantum ratione nitens, quales erant Judæorum plerique et philosophi Græcorum. »

Le problème, comment traduire ψυχικός, n'est pas facilement résolu.

§ LXXII. — Σαρκικός, σάρκινος.

Une discussion sur les rapports entre ψυχικός et σαρκικός entraîne naturellement à sa suite une autre sur les rapports entre σαρκικός et cette autre forme du même mot, σάρκινος, qui se trouve trois ou peut-être quatre fois dans le N. T.; une fois seulement, il est vrai, dans le texte reçu (2 Cor. III, 3); mais les preuves sont accablantes quant à son droit de figurer dans Rom. VII, 14; Héb. VII, 16, et elles l'emportent encore en faveur de σάρκινος, dans 1 Cor. III, 1.

Les mots terminés en ινος (μετουσιαστικά, comme on les appelle) désignent le plus souvent la substance dont est faite une chose quelconque (voir Donaldson, *Cratylus*, 3e édit. p. 458; Winer, *Gram.* § XVI, 3). Ils sont communs dans le N. T.; ainsi θύϊνος, de bois de thuya (Apoc. XVIII, 12), ὑάλινος, de verre, « glassen » (Apoc. IV, 6), ὑακίνθινος (Apoc. IX, 17), δερμάτινος (Matt. III, 4), ἀκάνθινος (Marc XV, 17). L'un de ces vocables en ινος est σάρκινος, la seule forme du mot que reconnaisse l'antiquité classique (σαρκικός, comme le latin « carnalis », a été créé par les nécessités morales de l'Église). Elle est bien rendue, 2 Cor. III, 3, par « charnel »;

c'est à dire, ayant la chair, indiquant la substance et la matière dont la chose est composée.

Des convoitises « charnelles» sont des convoitises qui se meuvent et s'agitent dans le domaine éthique de la chair. Elles ont leur source dans la région de la corruption et de la nature déchue de l'homme. Telles sont les σαρκικαὶ ἐπιθυμίαι (1 Pier. II, 11), et l'homme est σαρκικός qui accorde à la chair une place qui, de droit, ne lui appartient point. La chair est à sa place aussi longtemps qu'elle est sous la domination du πνεῦμα, et qu'elle en subit la loi, mais elle devient la source de tout péché et de toute opposition à Dieu aussitôt que sont intervertíes les vraies positions de ces deux puissances et que celle-là règne qui aurait dû être soumise. Mais quand saint Paul dit des Corinthiens (1 Cor. III, 1) « qu'ils sont σάρκινοι, il les trouve sans doute en faute, mais l'accusation est bien moins grave que s'il avait écrit σαρκικοί. Il ne les accuse point d'une opposition positive et active contre l'Esprit de Dieu — cela est évident d'après le ὡς νήπιοι dont il se sert ensuite pour expliquer sa pensée — mais il veut leur dire seulement qu'intellectuellement, aussi bien que spirituellement, ils s'arrêtaient sur le seuil de la foi ; qu'ils ne faisaient point de progrès, et qu'ils se contentaient de demeurer où ils en étaient, tandis qu'ils auraient pu être bien plus avancés par la puissance de cet Esprit que Dieu leur avait librement donné. En les caractérisant de σάρκινοι, Paul ne les accuse pas d'être des *anti-spirituels,* mais simplement d'être des *non*-spirituels, de n'être que chair et un peu moins, quand ils auraient pu être bien plus. Il continue, il est vrai, aux versets 3, 4, à mettre à leur charge une

faute plus grave, celle de permettre à la σάρξ de travailler activement, comme principe prédominant chez eux, mais alors il change d'expression. Les Corinthiens ne sont plus seulement des σάρκινοι, car nul homme, nulle église ne peut en rester longtemps à ce point, mais encore des σαρκικοί, et, comme tels, « pleins d'envie, de querelles et de divisions. » (v. 3).

De quelle manière les traducteurs auraient dû marquer la distinction entre σάρκινος et σαρκικός dans cet endroit n'est pas chose facile à dire. Il est très probable qu'ils ne se sont pas même doutés de la difficulté, puisqu'ils ont suivi le texte reçu, qui n'a pas les deux formes. Dans 2 Cor. III, 3, tout était facile; les σάρκιναι πλάκες, sont, comme on l'a bien rendu, les « tables charnelles du cœur. » Érasme fait ici l'observation que σάρκινος, et non σαρκικός, est employé « ut materiam intelligas, non qualitatem. » Saint Paul établit un contraste entre les tables de pierre sur lesquelles était écrite la Loi de Moïse et les tables de chair sur lesquelles est écrite la Loi de Christ, et il élève les dernières au-dessus des premières. L'épithète de *charnel* est, dans sa bouche, si loin d'impliquer quelque chose de déshonorable, qu'au contraire elle est très honorable, vu qu'elle sert à mettre en relief la supériorité de la nouvelle loi sur l'ancienne — celle-ci écrite sur des tables (mortes) de pierre, celle-là sur les cœurs (vivants) des hommes (cf. Ezéch. XI, 19; XXXI, 33).

§ LXXIII. — Πνοή, πνεῦμα, ἄνεμος.

Les mots avec lesquels nous groupons ici πνεῦμα, font assez voir que nous ne voulons nous occuper de

ce vocable que dans un sens naturel et terrestre, laissant entièrement de côté le sens surnaturel et céleste. Qu'on nous permette pourtant de dire en passant, qu'on trouve dans Augustin (*De Civ. Dei*, XIII, 22 ; cf. *De Anim. et huj. Orig.* I, 14, 19), une discussion sur les relations de πνοή et de πνεῦμα dans le sens le plus élevé de ce dernier mot. Les trois vocables, comme désignant non des choses célestes, mais terrestres, diffèrent exactement l'un de l'autre, de la même manière que, d'après Sénèque, diffèrent en latin : « aër », « spiritus », « ventus » (*Nat. Qu.* V, 13) : « Spiritum a vento motus[1], separat ; vehementior enim spiritus ventus est ; invicem spiritus leviter fluens aër. »

Πνοή laisse l'impression d'un mouvement de l'air plus léger, plus doux que πνεῦμα, comme le fait « aura » à l'égard de « ventus ». Pline, *Ep.* V, 6 : « Semper aër spiritu aliquo movetur ; frequentius tamen *auras* quam *ventos* habet » ; ainsi Philon (*Leg. Alleg.* I, 14) : πνοὴν δέ, ἀλλ' οὐ πνεῦμα εἴρηκεν, ὡς διαφορᾶς οὔσης· τὸ μὲν γὰρ πνεῦμα νενόηται κατὰ τὴν ἰσχὺν καὶ εὐτονίαν καὶ δύναμιν· ἡ δὲ πνοὴ ὡς ἂν αὔρά τίς ἐστι καὶ ἀναθυμίασις ἠρεμαία καὶ πραεῖα. A ceci on peut objecter que dans l'un des deux endroits où πνοή se trouve dans le N. T., à savoir dans Actes II, 2, l'épithète βιαία y est attachée et que le mot est tout simplement employé pour signifier un vent fort et véhément (cf. Job XXXVII, 9). Mais, comme De Wette l'a fait observer, on peut suffisamment se rendre compte de la chose par le fait que, dans cette occasion, il était néces-

[1] Döderlein cite ainsi, mais l'édition de Sénèque que j'ai sous les yeux donne « modus ».

saire de réserver πνεῦμα pour le don plus élevé dont πνοή était le signe et le symbole, et employer ici πνεῦμα eût été troubler l'esprit par cette répétition.

Le N. T. ne se sert que rarement de πνεῦμα; de fait on ne le rencontre que dans Jean III, 5, et Héb. I, 7 qu'il ne faudrait peut-être pas citer; mais dans les Septante on le trouve souvent, Gen. VIII, 1; Ezéch. XXXVII, 9; Ecclés. XI, 5. La traduction de רוּחַ, dans ce dernier passage, par « esprit », et non comme c'est souvent le cas, par vent (Job I, 19; Ps. CXLVIII, 8), obscurcirait le rapport si remarquable qui existe entre cette parole de l'Ecclésiaste et les paroles de notre Seigneur, Jean III, 8. Jésus, qui aime toujours à se mouvoir dans la sphère et la région du V. T., ajoute à ses paroles à lui : « Le vent souffle où il veut », celles de l'Ecclésiaste : « Tu ne sais pas quel est le chemin *du vent*; » ces derniers mots avaient déjà indiqué à Israël de quels mystères plus élevés le cours du vent, que l'homme ne peut suivre, est le symbole. Πνεῦμα est souvent, dans les Septante, mis en rapport avec πνοή, mais le plus souvent, dans un sens figuré (Job XXXIII, 4; Esaïe XLII, 5, LVII, 16; 2 Sam. XXII, 16 : πνοὴ πνεύματος).

Ἄνεμος, étymologiquement identique à « ventus », exprime le vent fort et souvent orageux (1 Rois XIX, 11; Job I, 19; Matt. VII, 25; Jean VI, 18; Act. XXVII, 14; Jacq. III, 4; Plutarch., *Præc. Conj.* 12). Il est intéressant et instructif d'observer que notre Seigneur, ou plutôt l'auteur inspiré qui rapporte la conversation que son Maître eut avec Nicodème — conversation qui, sans doute, se fit en langue araméenne — se sert, non d'ἄνεμος, mais de πνεῦμα, comme on l'a déjà remarqué,

quand il cherche des analogies dans le monde naturel pour exprimer ces mystérieux mouvements du Saint-Esprit que l'œil humain ne saurait suivre; tandis que, d'un autre côté, quand Saint Paul veut montrer des hommes violemment jetés çà et là et agités sur un océan d'erreurs, c'est ἄνεμος qu'il emploie: κλυδωνιζόμενοι καὶ περιφερόμενοι παντὶ ἀνέμῳ τῆς διδασκαλίας (Ephés. iv, 14; cf. Jude 12 avec 2 Pierre ii, 17).

§ LXXIV. — Δοκιμάζω, πειράζω.

Ce n'est pas rarement que ces mots se rencontrent ensemble, ainsi dans 2 Cor. xiii, 5; Ps. xciv, 10 (dans Héb. iii, 9, la meilleure leçon est ἐν δοκιμασίᾳ); mais, quoique la version française les traduise tous deux par le même terme, « éprouver » (Jean vi, 6; Luc xiv, 19, Apoc. ii, 2; 1 Cor. iii, 13 et encore 1 Cor. xi, 28, et 2 Cor. xiii, 5), ils ne sont pourtant pas parfaitement synonymes. Dans δοκιμάζειν, que l'on traduit par « discerner » (Luc xii, 56); par « se soucier » (Rom. i, 28); par « approuver » (Rom. xiv, 22), gît toujours la notion d'examiner une chose, qu'elle mérite ou non la peine d'*être reçue,* car le mot est étroitement uni à δέχεσθαι. En grec classique, c'est le terme technique pour indiquer l'action de soumettre la monnaie à la δοκιμή, à l'épreuve par le moyen du δοκίμιον ou moyen de juger (Plato, *Tim.*, 65 c; Plutarch., *Def. Orac.* 21); ce qui est éprouvé étant δόκιμος et ce qui échoue ἀδόκιμος; mais ces mots, on fera bien de se le rappeler, ne sont pas en rapport avec δοκιμάζειν, mais avec δέχεσθαι. Nous appuyant sur le fait que cette épreuve se fait par le feu (1 Cor. iii, 13), nous trou-

vons souvent ensemble δοκιμάζειν et πυροῦν (Ps. xcv, 9; Jér. ix, 7). Dans l'acception où le N. T. s'en sert, le mot implique presque toujours que la preuve a réussi, que ce qui est *éprouvé* est aussi *approuvé* (2 Cor. viii, 8; 1 Thess. ii, 4; 1 Tim. iii, 10), absolument comme nous parlons d'un homme *éprouvé* (= δεδοκιμασμένος), ne voulant pas simplement désigner par là celui qui a été mis à l'épreuve, mais encore celui qui en est sorti vainqueur. Δοκιμάζειν est alors bien près d'être l'équivalent d'ἀξιοῦν (1 Thess. ii, 4; cf. Plutarch., *Thes.* 12). Quelquefois même le mot fait un pas de plus, et signifie, non pas simplement approuver ce qui est éprouvé, mais choisir ou préférer ce qui est approuvé (Xenoph., *Anab.* iii, 3, 12; cf. Rom. i, 28). Mais dans δοκιμάζειν il n'y a pas seulement la plupart du temps une victoire à la suite de l'épreuve, mais il est encore sous entendu que l'épreuve fut elle-même imposée dans l'attente et l'espérance qu'il en serait ainsi. Le minerai n'est pas jeté dans la fournaise — telle est l'image qui se trouve continuellement à la base du mot dans l'A. T. (Zach. xiii, 9; Prov. viii, 10; xvii, 3; xxvii, 21; Ps. lxv, Jér. ix, 7; Ecclus. ii, 5; Sag. iii, 6, cf. 1 Pier. 1, 7) — si ce n'est dans l'espérance que (quelles que soient les scories qui s'y trouvent mêlées, tout n'est cependant pas scories) un bon métal, meilleur que ce qu'il est maintenant, sortira de l'épreuve du feu (Héb. xii, 5-11; 2 Macc. vi, 12-16). Il en est toujours ainsi des épreuves auxquelles soumet les siens Celui qui est assis comme un affineur dans son Église : son intention, en les éprouvant, est toujours, non de trouver dans ses saints de l'or pur (car il sait qu'ils ne sont pas parfaits), mais de les rendre tels, de

purifier leur écume et de ne jamais montrer qu'ils ne sont qu'écume. Comme tel Il est δοκιμαστὴς τῶν καρδιῶν (1 Thess. II, 4; Jér. XI, 20; Ps. XVI, 4); comme tel, Job pouvait dire de Lui, se servant d'un autre terme équivalent, διέκρινέ με ὥσπερ τὸ χρυσίον. Son peuple s'adresse à lui dans ces conditions, le priant dans les termes d'Abélard, quand il explique la sixième demande de l'oraison dominicale : « Da ut per tentationem probemur, non reprobemur. » Et voilà le point de divergence entre δοκιμάζειν et πειράζειν, comme cela paraîtra quand nous aurons un peu considéré ce dernier mot.

Cette mise à l'épreuve *peut* avoir un tout autre résultat que ceux que nous venons de décrire; et certes, tout sera bien différent dans le cas de ceux dont le cœur n'est pas droit et de ceux qui semblent appartenir à Dieu, mais qui n'ont point la racine de sa crainte en eux-mêmes. Éprouvés ou tentés, ils feront l'effet d'être ce qu'ils *ont toujours été*, et ce fait, quoiqu'il ne fasse pas loi dans tous les cas où s'emploie πειράζειν, cependant affecte ces cas d'une manière sensible. Il n'y a rien dans le mot même qui exige que le plus souvent il signifie l'action de soumettre à l'épreuve avec l'intention et l'espérance d'embarrasser dans les liens du péché la personne éprouvée. Πειράζειν, allié à « perior », « experior », πείρω, ne signifie proprement rien autre que « faire une expérience » (πεῖραν λαμβάνειν, Héb. XI, 29, 36); « pénétrer ou chercher dedans » (ainsi il est dit des méchants : πειράζουσι θάνατον, Sag. II, 25; cf. XII, 26; Ecclus. XXXIX, 4); ou « essayer » (Act. XVI, 7; XXIV, 6). Ensuite πειράζειν signifia essayer avec le dessein de découvrir ce qu'il y avait de bon ou de mauvais, de

puissance ou de faiblesse dans une personne ou dans une chose (Matt. xvi, 1 ; xix, 3 ; xxii, 18 ; 1 Rois x, 1); ou, quand celui qui éprouvait, connaissait ce qui en était à cet égard, dans le but de le révéler aussi à ceux-là mêmes qu'on éprouvait ; ainsi Saint Paul, s'adressant aux Corinthiens, dit : ἑαυτοὺς πειράζετε, « éprouvez-vous », ou, comme on a traduit, « examinez-vous vous-mêmes » (2 Cor. xiii, 5). Il est encore dit que les pécheurs tentent Dieu (Matt. iv, 7 ἐκπειράζειν ; Act. v, 9 ; 1 Cor. x, 9 ; Sag. i, 2), le mettant à l'épreuve, refusant de le croire sur parole ou avant qu'il ait déployé sa puissance. Nous devons aussi nous arrêter à ce sens du mot quand nous affirmons de Dieu qu'il tente l'homme (Héb. xi, 17 ; cf. Gen. xxii, 1 ; Exod. xv, 25 ; Deut. xiii, 3) ; dans aucun autre sens ou intention Dieu ne peut tenter (Jacq. i, 13) ; mais il le fait dans ce sens (γυμνασίας χάριν καὶ ἀναῤῥήσεως, Œcumenius), et à cause de la connaissance de soi-même que procurent les épreuves, — en sorte que les hommes peuvent sortir de ces tentations, et qu'ils en sortent souvent, plus saints, plus humbles, plus forts qu'ils n'étaient au moment de les subir [1], — Saint Jacques peut dire : « Estimez-le

[1] Augustin (*Serm.* lxxi, c. 10) : « In eo quod dictum est, Deus neminem tentat, non omni sed quodam tentationis modo Deus neminem tentare intelligendus est : ne falsum sit illud quod scriptum est, Tentat vos Dominus Deus vester (Deut. xiii, 3) ; et ne Christum negemus Deum, vel dicamus falsum Evangelium, ubi legimus quia interrogabat discipulum, tentans eum (Joh. vi, 5). Est enim tentatio adducens peccatum, qua Deus neminem tentat ; et est tentatio probans fidem, qua et Deus tentare dignatur. » Cf. *Serm.* ii, c. 3 : « Deus tentat, ut doceat ; diabolus tentat, ut decipiat. » Cf. *Serm.* lvii, c. 9 ; *Enarr. in Ps.* lv, 1.

comme le sujet d'une grande joie, quand vous êtes exposés à diverses *tentations* » (i, 2; cf. ver. 12). Mais le mot lui-même ne s'arrête pas à cette signification. — Le triste fait que les hommes succombent si souvent à la tentation donne à πειράζειν un sens prédominant, celui de mettre à l'épreuve avec l'intention et l'espoir que ce qui est éprouvé ne sortira pas de la fournaise approuvé mais réprouvé, succombera à l'épreuve; et c'est ainsi que le mot est constamment appliqué aux tentations venant de Satan (Matt. iv, 1; 1 Cor. vii, 5; Apoc. ii, 10), à celles qu'il envoie toujours avec une malicieuse espérance, fidèle à son titre de tentateur (Matt. iv, 3; 1 Thess. iii, 5), et se révélant toujours comme tel (Gen. iii, 1, 4, 5; 1 Chron. xxi, 1).

En conclusion, disons que, si πειράζειν peut être employé par exception en parlant de Dieu, δοκιμάζειν ne pourrait pas l'être en parlant de Satan, vu que jamais Satan n'éprouve pour approuver ou ne sonde pour connaître et accepter.

§ LXXV. — Σοφία, φρόνησις, γνῶσις, ἐπίγνωσις.

Σοφία, φρόνησις et γνῶσις se rencontrent ensemble dans Dan. i, 4, 17. Tous trois sont attribués à Dieu (φρόνησις n'est pas dans le N. T., car Ephés. i, 8 ne rentre pas dans notre sujet); σοφία et γνῶσις se trouvent dans Rom. xi, 33; φρόνησις et σοφία, Prov. iii, 19; Jér. x, 12. On a fait divers efforts pour tirer une exacte ligne de distinction entre ces mots. Variant dans les détails, ces distinctions ont ceci de commun, c'est que de tous ces mots σοφία est l'expression la plus élevée et la plus

noble. Comme on le définit souvent, c'est la connaissance des choses divines et humaines, c'est la θείων καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων ἐπιστήμη, comme la décrit Clément d'Alexandrie (*Pædag.* II, 2); ajoutant cependant ailleurs, à l'exemple des Stoïciens avant lui : καὶ τῶν τούτων αἰτίων (*Strom.* I, 5 [1]). Augustin établit entre σοφία et γνῶσις la distinction suivante (*De Div. Quæst.* II, Qu. 2), : « Hæc ita discerni solent, ut sapientia (σοφία) pertineat ad intellectum æternorum, scientia (γνῶσις) vero ad ea quæ sensibus corporis experimur ; » et pour une discussion bien plus complète, voir *De Trin.* XII, 22-24 ; XIV, 3.

On a tiré, à peu de chose près, la même ligne de démarcation entre σοφία et φρόνησις ; ainsi Philon, qui définissait φρόνησις : le milieu entre la fourberie et la folie ; μέση πανουργίας καὶ μωρίας φρόνησις (*Quod Deus Imm.* 35), donne ailleurs la distinction entre φρόνησις et σοφία (*De Præm. et Pœn.* 14). La voici : σοφία μὲν γὰρ πρὸς θεραπείαν Θεοῦ, φρόνησις δὲ πρὸς ἀνθρωπίνου βίου διοίκησιν. Cette formule constituait la distinction habituelle et reçue, comme le prouvent ces paroles de Cicéron (*De Off.* II, 43) : « Princeps omnium virtutum est illa sapientia quam σοφίαν Græci vocant. Prudentiam enim, quam Græci φρόνησιν dicunt, aliam quandam intelligimus, quæ est rerum expetendarum fugiendarumque scientia; illa autem sapientia, quam principem dixi, rerum est divinarum atque humanarum scientia. » Cf. *Tusc.* IV, 26. Dans tout ceci, Cicéron marche sur les traces d'Aristote qui définit

---

[1] Quant aux rapports entre φιλοσοφία (ἐπιτήδευσις σοφίας, Philo, *De Cong. Erud. Grat.* XIV). et σοφία, voir Clemen., *Strom.* I. 5.

φρόνησις (*Ethic. Nic.* vi, 5, 4) : ἕξις ἀληθὴς μετὰ λόγου πρακτικὴ περὶ τὰ ἀνθρώπῳ ἀγαθὰ καὶ κακά.

D'après ces citations, il est clair que les Pères ont basé leurs distinctions sur celles des philosophes païens, en élargissant simplement le sens et en l'approfondissant, comme cela doit arriver nécessairement quand on prend des termes moraux, employés dans un sens inférieur, pour les appliquer à un sens plus élevé.

Nous pouvons affirmer avec confiance que jamais, dans les Écritures, la σοφία n'est attribuée qu'à Dieu ou à des hommes de bien, à moins que ce ne soit dans un sens ironique et en ajoutant expressément ou en sous-entendant, τοῦ κόσμου τούτου (1 Cor. i, 20), τοῦ αἰῶνος τούτου (1 Cor. ii, 6) ou tel autre mot (2 Cor. i, 12). De même les enfants de ce monde ne sont appelés σοφοί, qu'avec l'ironie tacite ou exprimée de Luc x, 21 ; ils sont de fait les φάσκοντες εἶναι σοφοί de Rom. i. 22. En effet, si la σοφία renferme l'idée de faire des efforts pour atteindre au meilleur but aussi bien que l'emploi des meilleurs moyens (cf. Arist., *Ethic. Nic.* vi, 7, 3), il ne peut exister de sagesse séparée de la bonté, comme Platon, du reste, l'avait dit longtemps auparavant (*Menex.* 19) : πᾶσα ἐπιστήμη χωριζομένη δικαιοσύνης καὶ τῆς ἄλλης ἀρετῆς, πανουργία οὐ σοφία φαίνεται. Voir comme beau parallèle : Ecclus. xix, 20, 22. La vraie antithèse de σοφός est plutôt ἀνόητος (Rom. i, 14) qu'ἀσύνετος, car, tandis que l'ἀσύνετος n'indique qu'un manque d'intelligence, dans l'ἀνόητος, il y a toujours une faute morale à la racine de l'intelligence, car le νοῦς, la connaissance élevée à sa plus haute puissance chez l'homme, l'organe par lequel on connaît et on saisit

les choses divines, est le dernier siége de l'erreur (Luc xxiv, 25 : ὦ ἀνόητοι καὶ βραδεῖς τῇ καρδίᾳ : Gal. iii, 1, 3 ; 1 Tim. vi, 9 ; Tite iii, 3). Ἄνοια (Luc vi, 11 ; 2 Tim. iii, 9) c'est toujours la folie qui touche à la méchanceté, et qui en dérive comme σοφία s'allie à la bonté.

Mais φρόνησις, juste application de la φρήν, est un terme moyen. Il peut se rattacher à σοφία (Prov x, 23 ; Platon échange les deux vocables, *Symp.* 202 a), et aussi se rapporter à πανουργία (Job. v, 13 ; Sag. xvii, 7). La φρόνησις adapte adroitement ses moyens à l'objet qu'elle désire, mais ne révèle rien à l'égard de la nature de cet objet. Quant aux diverses espèces de φρόνησις et aux sens très différents que le mot admet, consultez Basile le Grand, ***Hom. in Princ. Prov.*** § 6 ; Aristot., ***Rhet.*** i, 9. Il est vrai que chaque fois que φρόνησις se présente dans le N. T. (ἐν φρονήσει δικαίων, Luc i, 17 ; σοφίᾳ καὶ φρονήσει, Ephés. i, 8), c'est pour désigner une prudence louable, mais malgré cela, φρόνησις n'est pas la sagesse, ni φρόνιμος, l'homme sage ; aussi Augustin (***De Gen. ad Lit.*** xi, 2) a bien raison de s'opposer au « sapientissimus » par lequel une version latine avait traduit φρονιμώτατος, appliqué au serpent (Gen. iii, 1). Voici ce que dit ce Père ; « Abusione nominis sapientia dicitur in malo ; » cf. ***Con. Gaud.*** i, 5. La même objection, et on l'a souvent mise en avant, tient bon contre l'expression de nos versions : « ***sages***[1] comme des serpents » (Matt. x, 16), « ***plus sages*** que les enfants de lumière » (Luc xvi, 8).

---

[1] La vieille version italique tombe peut-être dans l'autre extrême, en rendant ici φρόνιμοι par « astuti », quoique ce

A propos de la distinction entre σοφία et γνῶσις, Bengel nous offre la note suivante (*Gnom. in* I Cor. 12); « Illud certum, quod, ubi Deo ascribuntur, in solis objectis differunt; vid. Rom. XI, 33. Ubi fidelibus tribuuntur, sapientia (σοφία) magis in longum, latum, profondum et altum penetrat, quam cognitio (γνωσις). Cognitio est quasi visus: sapientia visus cum sapore; cognitio, rerum agendarum; sapientia, rerum æternarum; quare etiam sapientia non dicitur abroganda, I Cor. XIII, 8 ».

Quant à ἐπίγνωσις, comparé à γνῶσις, qu'il nous suffise de dire que ἐπί doit être considéré comme intensif, donnant au composé un sens plus fort que le simple ne possédait; ainsi ἐπιμελέομαι, ἐπινοέω, ἐπαισθάνομαι. D'après la même règle, si γνῶσις est « cognitio », « Kenntniss », ἐπίγνωσις signifiera « major exactiorque cognitio » (Grotius), « Erkenntnis », une connaissance plus profonde et plus intime.

Voilà ce que nous croyons être sa signification; ce n'est point « *re*cognitio », dans le sens platonique de connaissance, c'est à dire une réminiscence, comme distinct de cognition, si ce terme est permis; Jérôme (sur Ephés. IV, 13) et quelques modernes sont pour ce sens. Saint Paul, on se le rappelle, échange γιγνώσκω, qui exprime une connaissance présente, fragmentaire, contre ἐπιγνώσομαι, quand il veut exprimer une connaissance future, intuitive et complète (1 Cor. XIII, 12). Bengel a conservé cette distinction au moyen de «nosco»

---

dernier mot ne suggérât nullement dans la basse latinité l'idée du mal d'une manière aussi prononcée qu'il le faisait dans le latin classique, ainsi que l'affirme Augustin (*Ep.* 167, 6).

et de « pernoscam », et Culverwell (*Spiritual Optics*, p. 180) fournit la note suivante : « Ἐπίγνωσις et γνῶσις diffèrent. Ἐπίγνωσις est ἡ μετὰ τὴν πρώτην γνῶσιν τοῦ πράγματος παντελὴς κατὰ δύναμιν κατανόησις. C'est me faire mieux connaître une chose que je connaissais déjà, me faire voir plus nettement un objet que je voyais auparavant à une grande distance; moyennant quoi, la connaissance partielle que nous avons eue ici-bas, sera grandement développée, notre œil sera ouvert pour contempler les mêmes choses, mais plus fortement et plus clairement ». L'emploi constant que Paul fait d'ἐπίγνωσις justifie cette distinction (Rom. I, 28; III, 20; X, 2; Ephés. IV, 13; Phil. I, 9; 1 Tim II, 4; 2 Tim. II, 25).

§ LXXVI. — Λαλέω, λέγω (λαλιά, λόγος).

En traitant des synonymes du N. T., nous n'avons nullement à nous occuper de tel usage plus ancien et même contemporain des mots que nous examinons, mais tout à fait hors de la sphère du N. T., cet usage n'expliquant pas et n'affectant en rien l'emploi scripturaire de ces mots. D'où il suit que nous pouvons éconduire toutes les idées de mépris qui peuvent s'attacher à λαλεῖν, par exemple, l'idée de parler à tort et à travers, comme fait celui qui ne met point de bride à sa langue. Nous négligerons aussi λαλιά, dans le sens de bavardage (ἀκρασία λόγου ἄλογος, Plato, *Defin.* 416), car je ne saurais lui prêter ce sens dans Jean IV, 42. L'antithèse dans ce vers d'Eupolis

Λαλεῖν ἄριστος, ἀδυνατώτατος λέγειν,

ne jette aucune lumière sur notre sujet, mais voici comment nous pouvons tirer au clair la distinction entre nos vocables. On peut contempler la parole sous deux aspects principaux. D'abord, comme l'expression articulée du langage humain, par opposition à son absence, quelle qu'en soit la cause ; que ce soit par choix, comme chez ceux qui gardent le silence quand ils pourraient parler ; ou que cela tienne à l'organe et aux facultés qui ne sont pas encore développés, comme chez les enfants (νήπιοι, infantes) ; ou que cela vienne de défauts naturels, comme dans le cas de ceux qui sont nés muets, ou du fait que la parole dépasse la sphère de facultés dont les créatures ont été douées en tant que créatures, comme chez les animaux de l'ordre inférieur. C'est là un côté de la parole ; l'on a des mots articulés, comme distincts du silence et des cris des animaux. En second lieu, la parole peut être envisagée comme l'enchaînement, l'ordre, dans un discours suivi, des pensées intimes et des sentiments de l'esprit : « verba legere et lecta ac selecta apte conglutinare » (Valckenaer; cf. Donaldson, *Cratylus*, 453). Le premier sens est rendu par λαλεῖν = דִּבֵּר ; en allemand, « lallen » (loqui), « sprechen » (parler) ; le second par λέγειν = אָמַר, en allemand « reden » (dicere), dire, discourir.

Ainsi le muet des Évangiles (ἄλαλος, Marc. VII, 37) qui vient de recouvrer la parole, ἐλάλησε (Matt. IX, 33 ; Luc. XI, 14) ; expression parfaitement juste, les auteurs sacrés n'ayant pas à rapporter ce que disait cet homme, mais le simple fait que celui qui était auparavant muet, pouvait maintenant se servir des organes de la parole. On trouve encore toujours λαλεῖν γλώσσαις

dans le récit des Actes (Marc xvi, 17; Act. ii, 4; 1 Cor. xii, 30); car ce n'est pas ce que les fidèles, ravis en extase, disaient, mais cette extase elle même qu'il s'agit d'exprimer; c'est cette extase, tout à fait en dehors de la sphère des lois naturelles, que Luc veut nous signaler. Le terme λαλεῖν peut même être attribué à Dieu et l'Épître aux Hébreux s'en sert plus d'une fois (I, 1, 2), quand il s'agit plutôt du fait que Dieu parle à l'homme que des choses que Dieu lui dit.

Mais, si dans λαλεῖν c'est le parler en langage humain qui est l'idée dominante, dans λέγειν ce sont les paroles dites et qui proviennent de pensées raisonnables chez celui qui les prononce. Ainsi l'on peut employer λαλεῖν pour désigner le langage du perroquet ou de l'automate qui parle (Apoc. xiii, 15) improprement, il est vrai, puisqu'ils produisent des sons qui imitent le langage humain; jamais on ne pourrait appliquer à ces sons vides de sens le verbe λέγειν, car λέγειν implique toujours la pensée, l'ἔννοια, qui accompagne les paroles de la bouche, et qui en est la condition nécessaire. Plutarque affirme également de φράζειν (qui ne se trouve que deux fois dans le N. T., Matt. xiii, 36; xv, 15), qu'on ne pourrait pas s'en servir en parlant des singes ou des chiens, mais on pourrait dans ce cas employer λαλεῖν (λαλοῦσι γὰρ οὗτοι, οὐ φράζουσι δέ, *De Plac. Phil.* v, 20).

Souvent quand les mots sont joints ensemble dans des phrases comme celles-ci : ἐλάλησε λέγων (Marc vi, 50; Luc. xxiv, 6), λαληθεὶς λόγος (Héb. ii, 2) et chaque terme reste fidèle à sa propre signification, telle qu'elle vient d'être donnée. Ἐλάλησε exprimera le fait d'ou-

vrir la bouche pour parler, comme étant opposé à l'action de rester silencieux (Act. xviii, 9); λέγων déclarera ce que l'orateur aura réellement dit. Il n'y a point, je crois, un seul passage dans le N. T. où l'on n'ait pas observé cette distinction entre les deux mots. Ainsi dans Rom. xv, 18; 2 Cor. xi, 17; 1 Thess. i, 8, il n'y a rien qui empêche de donner à λαλεῖν sa propre signification; il y a plus, tous ces passages gagnent plutôt qu'ils ne perdent, quand on maintient cette distinction, et dans Rom. iii, 19, il y a même un échange de mots qui ne laisse pas d'instruire.

Dans le N. T., λαλιά et λόγος respectent la distinction que nous établissons ici. Nous avons, en effet, une preuve bien évidente que λαλιά, aussi bien que λαλεῖν, s'est dépouillé de toute idée de mépris dans le fait, qu'en telle occasion, notre Seigneur réclama pour lui λαλία, non moins que λόγος (Jean viii, 43): « Pourquoi ne comprenez-vous pas mon langage (λαλιάν)? parce que vous ne pouvez écouter ma parole (λόγον). » Λαλιά et λόγος forment ici une antithèse, et c'est en découvrant où gît l'opposition que l'on aura le vrai sens du verset. On comprend bien différemment ce que le Seigneur veut dire, quand il passe ainsi de λαλιά à λόγος. Quelques interprètes comme Augustin, tout en expliquant le passage, ont omis d'indiquer le changement verbal qui s'y trouve. D'autres, comme Olshausen, l'ont fait, mais simplement pour en nier l'importance. D'autres enfin, ont admis une différence entre les deux termes, mais ils n'ont pas réussi à l'embrasser entièrement. Il est clair que, puisque l'incapacité de comprendre le langage (λαλιά) de Jésus est indiquée comme conséquence

du refus d'entendre sa parole (λόγος), ce dernier point, qui est la racine du mal, doit être un mal plus grand que l'autre et lui est antérieur. Entendre la parole de Jésus ne peut signifier autre chose qu'ouvrir son cœur à la vérité. Ceux qui ne veulent pas le faire, ne peuvent comprendre le langage, la forme, l'expression, les mots dont se revêt cette parole. Ceux qui sont de Dieu entendent les paroles de Dieu, ses ῥήματα comme il est dit ailleurs (Jean III, 34; VIII, 47), sa λαλιά, comme il est dit ici, que ceux qui ne sont point de Dieu ne comprennent point et ne sauraient comprendre. Mélanchthon a écrit: « Qui veri sunt Dei filii et domestici non possunt paternæ domus ignorare linguam »[1].

§ LXXVII. — Ἀπολύτρωσις, καταλλαγή, ἱλασμός.

Le Nouveau Testament se sert de trois images pour nous révéler les inestimables bienfaits de la mort de Christ. Quoique ces bienfaits dépassent toute pensée et qu'on ne réussisse nulle part à trouver une expression adéquate dans le langage humain, pour rendre ces bienfaits, il faut cependant que ce soient ce langage humain et des conceptions humaines qui fassent connaître ces bienfaits. Ici, comme en d'autres cas semblables, le rôle de l'Écriture est de s'approcher de la vérité centrale par différents côtés; de la montrer, non sous un seul angle, mais sous plusieurs, en sorte

[1] Philon établit la distinction entre λόγος et ῥῆμα, comme étant celle du tout et de ses parties (*Leg. Alleg.* III, 61); τὸ δὲ ῥῆμα μέρος λόγου.

que ces divers aspects suppléent à ce qui manque à l'un ou à l'autre, et que la puissance de la vérité qu'un point de vue n'exprimera pas, l'autre le fasse.

Les mots en tête de cet article : ἀπολύτρωσις, rédemption, καταλλαγή, réconciliation, ἱλασμός, propitiation, sont les mots principaux qui représentent trois groupes d'images. Presque chaque terme, qui porte directement sur l'œuvre de notre salut, opérée par Christ, peut être plus ou moins rapporté à l'un ou à l'autre de ces groupes.

Ἀπολύτρωσις, non λύτρωσις, est la forme que Saint Paul préfère invariablement ; λύτρωσις ne se trouve que dans Luc I, 68 ; II, 38 et dans Héb. IX, 12. Chrysostome, à propos de Rom. III, 24, attire l'attention sur ce détail et remarque que l'apôtre veut exprimer, au moyen de la particule ἀπό, la *plénitude* de notre rédemption en Jésus-Christ, rédemption qu'aucun esclavage subséquent ne pourrait détruire : καὶ οὐχ ἁπλῶς εἶπε, λυτρώσεως, ἀλλ' ἀπολυτρώσεως, ὡς μηκέτι ἡμᾶς ἐπανελθεῖν πάλιν ἐπὶ τὴν αὐτὴν δουλείαν. Sans doute, ce Père a raison ; il y a autant de force dans la préposition ἀπό d'ἀποκαταλλάσσειν (Ephés. II, 16 ; Col. I, 20, 22 ; *prorsus* reconciliare ; voir Fritzsche sur Rom. V, 10) que dans celle d'ἀποκαραδοκία et d'ἀπεκδέχεσθαι (Rom. VIII, 19). Ἀπολύτρωσις n'est nulle part dans les Septante, mais on y trouve ἀπολυτρόω deux fois, Exod. XXI, 8 ; Soph. III, 1. Ἀπολύτρωσις et λύτρωσις se sont tous deux introduits plus tard dans la langue grecque. Rost et Palm, dans leurs *Lexiques* ne leur donnent pas une autorité plus ancienne que celle de Plutarque (*Pomp.* 24), mais λυτρωτής semble appartenir en propre aux Écritures grecques (Lév. XXV. 31 ; Actes VII, 35).

Quand Théophylacte définit ἀπολύτρωσις : ἡ ἀπὸ τῆς αἰχμαλωσίας ἐπανάκλησις, il méconnaît un des éléments les plus importants du mot comme aussi de notre terme rédemption ; car ἀπολύτρωσις n'indique pas simplement l'action de rappeler de la captivité, comme porte sa définition, mais de rappeler en payant une rançon ; cf. Origène sur Rom. III, 24. L'idée d'une délivrance, au moyen d'un λύτρον, d'un prix payé, quoiqu'elle puisse dans l'usage disparaître souvent des mots de cette famille (ainsi Esaïe XXXV, 9), n'en forme pas moins le centre (1 Pier. I, 18, 19 ; Esaïe LII, 3). Rappelons-nous cela et nous trouverons, uni à ἀπολύτρωσις tout un groupe de mots des plus significatifs ; non seulement λύτρον (Matth. XX, 28 ; Marc X, 45), ἀντίλυτρον (1 Tim. II, 6), λυτροῦν (Tite II, 14 ; 1 Pier. I, 18), λύτρωσις (Héb. IX, 12), mais encore ἀγοράζειν (1 Cor. VI, 20) et ἐξαγοράζειν (Gal. III, 13 ; IV, 5). Voilà donc un point de contact avec ἱλασμός, car le λύτρον, payé dans cette ἀπολύτρωσις, est identique à la προσφορά ou θυσία par laquelle s'effectue le ἱλασμός. Ici encore se rattachent à ἀπολύτρωσις toutes ces expressions de l'Écriture qui représentent le péché comme un esclavage, et les pécheurs comme des esclaves (Rom. VI, 17, 20 ; Jean VIII, 34 ; 2 Pier. II, 19) ; la délivrance du péché comme un affranchissement ou une cessation d'esclavage (Jean VIII, 33, 36 ; Rom. VIII, 21 ; Gal. V, 1).

Καταλλαγή se trouve quatre fois dans le N. T., mais une fois seulement dans les Septante, Esaïe IX, 5, où καταλλαγή ne signifie qu'un échange. Il se trouve dans 2 Macc. V, 20, avec le sens que lui donne le N. T. comme s'opposant à l'ὀργὴ τοῦ Θεοῦ, et exprimant la réconci-

liation, l'εὐμένεια de Dieu à l'égard de son peuple. Sans aucun doute, διαλλαγή (Ecclus. xxii, 23; xxvii, 21) et διαλλάσσειν (dans le N. T. seulement Matt. v, 24; cf. Jug. xix, 3) se rencontrent fréquemment à l'origine et dans la période classique de la langue [1]; cependant les grammairiens ont tort d'affirmer que tous ceux qui ont écrit le grec dans sa plus grande pureté ont évité de se servir de καταλλαγή et de καταλλάσσειν. Personne n'a besoin d'avoir honte de mots qui ont trouvé faveur auprès d'Eschyle (*Sept. con. Theb.* 767) et de Platon (*Phæd.* 69 a). Fritzsche (sur Rom. v, 10) possède une note de valeur qui écarte les capricieuses distinctions de Tittmann par rapport à καταλλάσσειν et à διαλλάσσειν.

La καταλλαγή chrétienne a deux aspects. C'est d'abord une réconciliation, « qua Deus nos sibi reconciliavit, » qui laisse de côté la sainte colère de Dieu, causée par nos péchés, et qui nous reçoit dans sa grâce; réconciliation que Christ nous a procurée sur sa croix une fois pour toutes; voyez 2 Cor. v, 18, 19; Rom. v, 10, où καταλλάσσεσθαι est un verbe essentiellement passif: « ab eo in gratiam recipi apud quem in odio fueras. » Ensuite καταλλαγή exprime d'une manière secondaire la réconciliation, « qua nos Deo reconciliamur, » le dépouillement journalier, par l'opération du Saint-Esprit, de l'inimitié du vieil homme contre Dieu. C'est dans ce sens passif et moyen que καταλλάσσεσθαι est employé 2 Cor. v, 20, cf. 1 Cor. vii, 11. Tous les efforts qu'on a tentés pour élever ce sens secondaire au rang de prin-

[1] Christ, d'après Clément d'Alexandrie (*Coh. ad Gen.* 10) est le διαλλακτὴς καὶ σωτὴρ ἡμῶν.

cipal proviennent, non d'une exégèse impartiale, mais d'un parti pris de se défaire de ce qu'il y a de réel dans la colère de Dieu à l'égard du péché. Autour de καταλλαγή se groupent tous les passages de l'Écriture qui décrivent le péché comme constituant un état d'inimitié (ἔχθρα) contre Dieu (Rom. VIII, 7; Ephés. II, 15; Jacq. IV, 4), et qui rangent les pécheurs au nombre des ennemis de Dieu, de ceux qui lui sont aliénés (Rom. V, 10; Col. I, 21); puis viennent les textes qui proclament Christ mourant sur la croix comme rétablissant la paix entre Dieu et l'homme (Ephés. II, 14; Col. I, 20); ajoutez-y toutes les invitations comme celle-ci : « Soyez réconciliés avec Dieu » (2 Cor. V, 20).

Ἱλασμός se trouve deux fois dans la première épître de saint Jean (II, 2; IV, 10); il ne reparaît nulle part ailleurs dans le N. T. Pour les autres usages du mot, voir Plutarch. *Sol.* 12; *Fab.* 18. Je suis enclin à croire que l'excellent mot « propitiation », par lequel les traducteurs anglais ont rendu ἱλασμος, n'existait pas dans la langue anglaise, quand les premières versions des Réformés furent faites. Dans le premier passage, Tyndale, la Version de Genève et Cranmer portent : « faire accord », *to make agreement,* au lieu de « être propitiation »; dans le second ils traduisent : « celui qui obtient grâce [1] ». C'est de la même manière que ἱλαστήριον, rendu, je crois à tort (voir *Theol. Stud. und Krit.* 1842, p. 314), par « propitiation » (Rom. III, 25), est traduit

[1] La version de Calvin (Genève, 1556) donne: « pour être appointement pour nos péchés ». En marge: « ou rançon, satisfaction ». 1 Jean IV, 10. TRAD.

dans les anciennes versions erronément par : « celui qui obtient miséricorde » (Cranmer), « propitiatoire » (Genève, 1556) et, pour la première fois « propitiation » dans la version de Rheims dont les tendances latines l'encouragèrent à emprunter ce mot à la Vulgate[1]. Ἱλασμός n'est pas non plus fréquemment employé dans les Septante ; cependant des passages tels que : Nomb. v, 8 ; Ezéch. XLIV, 27, et, dans les Apocryphes : 2 Macc. III, 33, le préparent pour les fonctions plus augustes qu'il doit revêtir dans le N. T. Vu ses rapports avec ἵλεως, propitius, ἱλάσκεσθαι, placare, iram avertere, ex irato mitem reddere, Hesychius explique ἱλασμός, non pas d'une manière incorrecte (voy. Dan. IX, 9 ; Ps. CXXIX, 4), mais inadéquate, à l'aide des synonymes, εὐμένεια, συγχώρησις, διαλλαγή, καταλλαγή, πρᾳότης. Je dis inadéquate, parce qu'aucun de ces synonymes ne renferme l'idée propre à ἱλασμός, qui est que l'εὐμένεια ; la bonne volonté, a été gagnée par quelque offrande ou par quelqu'autre « placamen ». Ἱλασμός en dit plus que ne fait ἱλάστης, que Grotius propose comme son équivalent. Christ ne fait pas simplement expiation, comme ἱλάστης l'enseignerait, mais il est à la fois expiateur et expiation. Pour parler le langage de l'épître aux Hébreux, Christ est à la fois, dans l'offrande de lui-même, ἀρχιερεύς et θυσία ou προσφορά, car les deux fonctions de sacrificateur et de sacrifice, qui étaient divisées, et forcément divisées dans les sacrifices typiques de la Loi, se rencontrent et

---

[1] « Propitiatoire » (Vers. de Lausanne); « propitiatoire » (Vers. de Vevey); « victime expiatoire » (Arnaud et Alb. Rilliet). TRAD.

s'unissent en lui, offrande pour le péché, celui par qui et en qui la juste colère de Dieu contre nos péchés fut apaisée, en sorte que Dieu, sans compromettre sa justice, put encore se montrer favorable au pécheur. Ἱλασμος appliqué à Christ, emporte tous ces sens. Coccejus enseigne : « Est enim ἱλασμός mors sponsoris obita ad sanctificationem Dei, volentis peccata condonare, atque ita tollendam condemnationem. »

On doit comprendre qu'autour de ἱλασμός se rangent un plus grand nombre de vocables et d'images qu'autour d'aucun des mots précédents, c'est à dire tous les mots qui révèlent les bienfaits de la mort de Christ comme rendant Dieu propice, tous ceux qui présentent Christ comme étant un sacrifice, une offrande (Ephés. v, 2; Héb. x, 14; 1 Cor. v, 7), l'Agneau de Dieu (Jean i, 29, 36; 1 Pier. i, 19), l'Agneau immolé (Apoc. v, 6, 8); enfin, tous les termes qui, par une déduction naturelle, montrent Christ comme étant celui qui nous lave dans son sang (Apoc. i, 5). Comparé à καταλλαγή (en allemand, « Versöhnung »), ἱλασμός (« Versühnung ») plonge plus avant et atteint au centre même des choses. Si, pour indiquer les fruits de la mort de Christ, nous n'avions que καταλλαγή avec les mots et les images qui l'accompagnent, ces mots montreraient bien que nous étions des ennemis et que, par la mort de Christ, nous sommes devenus des amis, mais *comment* nous le sommes devenus, καταλλαγή ne le révélerait nullement. De lui-même le vocable n'implique pas nécessairement satisfaction, propitiation, le מוֹכִיחַ, (Job ix, 33) le médiateur, le souverain sacrificateur; autant de sens compris dans ἱλασμός.

Je termine cette discussion par l'excellente note de Bengel sur Rom. III, 24 : « Ἱλασμός (expiatio sive propitiatio) et ἀπολύτρωσις (redemptio) est in fundo rei unicum beneficium, scilicet, restitutio peccatoris perditi. Ἀπολύτρωσις est respectu hostium, et καταλλαγή est respectu Dei. Atque hic voces ἱλασμός et καταλλαγή iterum differunt. Ἱλασμός (propitiatio) tollit offensam contra Deum; καταλλαγή (reconciliatio) est διπλευρος et tollit (*a*) indignationem Dei adversum nos, 2 Cor. v, 19 (*b*) nostramque abalienationem a Deo, 2 Cor. v, 20. »

§ LXXVIII. — Ψαλμός, ὕμνος, ᾠδή.

Ces mots se trouvent réunis dans Ephés. v, 19, et dans Col. III, 16. Chaque fois, ils le sont dans le même ordre et au sein de passages qui se répètent à peu de chose près; cf. Ps. LXVI, 1. Aux quelques interprètes qui refusent même d'essayer de tracer une distinction entre ces mots, donnant pour raison que Saint Paul n'avait certainement pas l'intention d'établir une classification de la poésie chrétienne, nous répondrons qu'ils disent une chose qui, sans doute, est vraie, mais nous demanderons, d'un autre côté, pourquoi Paul se sert-il de trois mots, si un seul suffit, surtout quand il n'y a rien qui porte à un développement oratoire? On peut avoir ses doutes sur la possibilité de tracer des lignes de démarcation entre « les psaumes, les hymnes et les cantiques spirituels » dont parle l'apôtre; on peut encore se demander si lui-même connaissait ces distinctions? Cependant chacun des mots qu'il emploie dut avoir un sens qui lui appartenait en propre,

et ce sens il est possible de le saisir, alors même qu'il est tout à fait impossible de classer, avec une parfaite exactitude, sous ces trois chefs, la poésie chrétienne telle qu'elle existait au siècle apostolique.

Les psaumes, chose assez remarquable, n'ont point, dans les écrits de l'A. T., de nom spécial bien reconnu et universellement accepté, qui serve à les désigner. (Delitzsch, *Comm. üb. den Psalter*, vol. II, p. 371). Ce furent les Septante qui, les premiers, leur donnèrent un titre.

Ψαλμός, de ψάω, proprement, l'action de toucher, puis de toucher de la harpe ou d'autres instruments à cordes, avec le doigt ou avec le plectrum, désigne ensuite l'instrument lui-même, et, enfin, le chant avec accompagnement musical. C'est dans ce dernier sens que nous trouvons le mot adopté par les Septante : les définitions ecclésiastiques en font foi ; ainsi dans le *Lexicon* attribué à Cyrille d'Alexandrie, on lit : λόγος μουσικός, ὅταν εὐρύθμως κατὰ τοὺς ἁρμονικοὺς λόγους τὸ ὄργανον κρούηται ; cf. Clem. Alexand. (*Pædog* II, 4) : ὁ ψαλμός, ἐμμελὴς ἐστιν εὐλογία καὶ σώφρων. En toute probabilité, les ψαλμοί dont il est question dans Éphés. V, 19 et Col. III, 16, sont les psaumes inspirés du Canon hébreu. Certainement le mot s'y rapporte dans tous les autres endroits où nous le rencontrons dans le N. T., à une seule exception près, savoir dans 1 Cor. XIV, 26 ; et encore là s'y rapporte-t-il probablement.

Les psaumes que l'apôtre désire que les fidèles chantent, sont bien certainement ceux de David, d'Asaph et des autres chantres harmonieux d'Israël : nous n'en pouvons douter, surtout quand nous voyons que le

vocable grec paraît employé dans son acception la plus étroite par les expressions presque synonymiques au milieu desquelles il est placé.

Mais, tandis que le psaume, par droit d'aînesse, car c'est le chant le plus ancien et le plus vénérable, occupe la première place, l'Église de Christ ne se restreint pas à cette forme du culte, elle réclame la liberté de produire de ses greniers des choses nouvelles aussi bien que des choses vieilles. Elle crée « des hymnes et des chants spirituels », en même temps qu'elle hérite des psaumes que lui a légués l'économie juive. Un nouveau salut exige un nouveau chant, comme Augustin se plait à le répéter si souvent[1].

Le ὕμνος des Grecs était essentiellement un chant de louanges à l'honneur d'un dieu ou d'un héros, ou plus exactement d'un homme qu'on déifiait. C'est ce que Callisthènes rappelait à Alexandre, quand le héros réclamait des hymnes pour lui-même ou qu'il souffrait qu'on lui en adressât, revendiquant implicitement pour lui une gloire qui revient aux dieux (ὕμνοι μὲν ἐς τοὺς θεοὺς ποιοῦνται, ἔπαινοι δὲ ἐς ἀνθρώπους : Arrian., IV, 11).

Quand, dans les derniers jours de la Grèce et de Rome, on en vint peu à peu à ne plus distinguer entre l'humain et le divin et à saisir avec avidité les honneurs qui revenaient aux dieux, on se servit du terme ὕμνος pour signifier les chants consacrés à la gloire de

[1] « L'Église est le révélateur continuel de la vérité ; elle ne peut rien ajouter au principe, mais dans le sens de développement, d'application, de conséquence, elle a toujours à agir, à avancer. Si l'Évangile avait tout dit, il n'y aurait pas besoin de prédication. » (Vinet, *Homilét.* p. 84.) TRAD.

l'homme; mais cette usurpation souleva des protestations (Athenæus, IV, 62; XV, 21, 22). Au moment où l'Église s'empara du vocable, la distinction première s'y rattachait encore. Un psaume pouvait être un *de profundis*, le récit d'une délivrance, ou le souvenir de faveurs reçues.

On peut en dire à peu près autant d'un « chant spirituel » : mais une hymne doit toujours être plus au moins un *magnificat*, un hommage à la gloire de Dieu. Ainsi Jérôme (*in Ephes.* v, 19) : « Breviter hymnos esse dicendum qui fortitudinem et majestatem prædicant Dei, et ejusdem semper vel beneficia vel facta mirantur. » Comparez Orig., *Con. Cels.* VIII, 67; et un précieux fragment, probablement du presbytre Caius, conservé par Eusèbe (*Hist. Eccl.* v, 28) : ψαλμοὶ δὲ ὅσοι καὶ ᾠδαὶ ἀδελφῶν ἀπ' ἀρχῆς ὑπὸ πιστῶν γραφεῖσαι τὸν Λόγον τοῦ Θεοῦ τὸν Χριστὸν ὑμνοῦσι θεολογοῦντες. Augustin indique, dans plus d'un endroit, ce qui, dans sa pensée, forme les traits essentiels de l'hymne. Ces traits sont au nombre de trois : 1. L'hymne doit être chantée; 2. Elle doit être une louange; 3. Elle doit être consacrée à Dieu. « Hymni laudes sunt Dei cum cantico : hymni cantus sunt continentes laudes Dei. Si sit laus, et non sit Dei, non est hymnus : si sit laus, et Dei laus, non cantetur, non est hymnus. Oportet ergo ut, si sit hymnus, habeat hæc tria, et laudem, et Dei, et canticum ». Cf. *Enarr. in Ps.* CXLVIII, 14 : « Hymnus scitis quid est? Cantus est cum laude Dei. Si laudas Deum, et non cantas, non dicis hymnum; si cantas, et non laudas Deum, non dicis hymnum; si laudas aliud quod non pertinet ad laudem Dei, etsi cantando laudes, non dicis hymnum.

Hymnus ergo tria ista, et cantum, et laudem, et Dei »[1]. Comparez Grégoire de Naziance :

> Ἔπαινός ἐστιν εὖ τι τῶν ἐμῶν φράσαι,
> Αἶνος δ'ἔπαινος εἰς Θεὸν σεβάσμιος,
> Ὁ δ' ὕμνος, αἶνος ἐμμελής, ὡς οἴομαι.

Mais quoique ces citations fassent voir qu'au quatrième siècle, ὕμνος était un mot librement adopté dans l'Église, il n'en était pourtant pas ainsi à une époque plus reculée.

Malgré l'autorité que l'emploi de ὕμνος par un Paul aurait pu prêter à ce mot, il ne se trouve nulle part dans les écrits des Pères apostoliques, ni dans ceux de Justin Martyr, ni dans les *Constitutions apostoliques ;* et seulement une fois dans Tertullien (*ad Uxor.* II, 8). Une explication au moins plausible de ce fait consiste à dire que ὕμνος était tellement imprégné de paganisme, tellement mêlé à des cérémonies profanes, à des hymnes à Zéus, à Hermès, à Aphrodite et aux autres divinités du panthéon païen, que les chrétiens des premiers siècles hésitèrent à employer un tel mot et ne le firent que faute de mieux.

Demanderons-nous ce que pouvaient être ces hymnes que saint Paul désirait que les fidèles chantassent entre eux? Les fidèles, je pense, observaient la même loi à

[1] Ce n'est pas chose facile que de suivre Augustin dans la distinction qu'il établit entre un psaume et un cantique. Du reste, il reconnaît lui-même qu'il n'est arrivé à rien de clair à cet endroit; ainsi voyez *Enarr. in Ps.* LXVII, I, où se lisent pourtant ces mots: « in psalmo est sonoritas, in cantico lætitia »: cf. *in Ps.* IV, I; Hilaire, *Prol in Lib. Psalm.* §§ 19-21.

laquelle les païens se soumettaient dans la composition de leurs hymnes. Les chrétiens adressaient leurs louanges directement à Dieu. Nous avons des spécimens d'hymnes inspirées dans Luc I, 46-55 ; 68-79 ; Act. IV, 24. Tels étaient aussi probablement les chants que Paul et Silas firent entendre à Philippe des profondeurs de leur cachot (ὕμνουν τὸν Θεόν, Act. XVI, 25). Le *Te Deum*, le *Veni Creator Spiritus* et bien d'autres legs plus récents dont l'Église a hérité, montrent jusqu'où l'hymne non-inspirée pouvait s'élever ; quelle noblesse, quelle magnificence elle peut déployer ! L'Église entrant, à l'époque où Saint Paul écrit, dans un nouveau et merveilleux monde de réalités, devait abonder en de telles hymnes, nous pouvons l'affirmer, n'eussions-nous aucune preuve à cet égard. Mais nous en avons d'abondantes, car plus d'un fragment de cantique est enchâssé dans les épîtres mêmes de l'apôtre Paul (Éph. v, 14 ; 1 Tim. III, 16). Et, comme il était tout à fait impossible que l'Église chrétienne, en s'affranchissant héroïquement de la synagogue juive, mais sans violence, sans révolution, tombât dans la faute dans laquelle quelques portions de l'Église réformée tombèrent plus tard, nous pouvons admettre qu'elle adopta, dans l'usage de sa liturgie, non seulement des psaumes, mais encore des hymnes et qu'elle chanta des hymnes à Christ comme à Dieu (Plin., *Ep.* x, 96) ; quoique ces dernières, nous pouvons bien le croire, fussent plutôt chantées dans des Églises formées d'anciens païens que dans celles où prédominait un puissant élément judaïque.

Ὠδή (= ἀοιδή) est le seul mot de ce groupe qui figure dans l'Apocalypse (v, 9 ; XIV, 3 ; XV, 3). Si Paul, dans les

deux occasions où il l'emploie, y ajoute πνευματική, et cela, sans doute, parce qu'ᾠδή seul pourrait signifier toute espèce de chant — chant de guerre, de moisson, de fête, d'hyménée —, tandis que ψαλμός, d'après son origine hébraïque, et ὕμνος, d'après son origine grecque, n'avaient pas besoin de tels qualificatifs. L'épithète πνευματική, appliquée à ᾠδή, n'impliquait pas, il va sans dire, que ce chant fut divinement inspiré, pas plus que la désignation de ἀνὴρ πνευματικός ne se rapportait à un homme inspiré (1 Cor. III, 1; Gal. VI, 1); mais elle indiquait seulement que ce chant était composé par un homme spirituel et qui se mouvait dans la sphère des choses spirituelles.

Mais on pourra demander : Comment devons-nous distinguer ces chants spirituels des psaumes et des hymnes auxquels Saint Paul les associe? Nous répondrons que si les psaumes représentent les cantiques sacrés que l'Église chrétienne a reçus des Juifs, les hymnes et les chants spirituels fourniront entr'eux ce que l'Eglise a tiré de son sein, en fait de cantiques, mais avec une différence. Ce qu'étaient les hymnes, nous l'avons déjà vu; mais la pensée et le sentiment chrétiens auront bientôt embrassé un horizon plus vaste d'effusions poétiques que celui d'un hommage direct à la Divinité. Par exemple, si nous ouvrons le *Temple* de Herbert[1] ou le *Christian Year* de Keble[2],

[1] Georges Herbert, (né 1593 † 1632), ami de collége de Bacon, se livra d'abord aux plaisirs de la Cour, puis il revint à Cambridge. Son *Temple* comprend des poésies sacrées très connues. TRAD.

[2] John Keble (né 1792, † 1866), vicaire dans le Hampshire.

il y a bien des poésies dans ces deux recueils qui possèdent aussi peu le caractère du psaume que celui de l'hymne. On pourrait les qualifier très à propos de chants spirituels ; comme aussi presque tous nos recueils modernes qui s'intitulent « Hymnes », mais qui, à quelques exceptions près, pourraient bien mieux s'appeler « chants spirituels ».

Calvin n'accepte qu'en partie les distinctions que j'ai essayé de tracer ; il dit : « Sub his tribus nominibus complexus est (Paulus) omne genus canticorum ; quæ ita vulgo distinguuntur, ut psalmus sit in quo concinendo adhibetur musicum aliquod instrumentum præter linguam ; hymnus proprie sit laudis canticum, sive assa voce, sive aliter canatur ; oda non laudes tantum contineat, sed parænescs et alia argumenta. »

§ LXXIX. — Ἀγράμματος, ἰδιώτης.

Ces mots se présentent ensemble dans Act. IV, 13 ; ἀγράμματος n'est nulle part ailleurs dans le N. T., mais ἰδιώτης se trouve en quatre autres occasions (1 Cor. XIV, 16, 23, 24 ; 2 Cor. XI, 6). Quand on rencontre ces vocables réunis, il faut en conclure que, selon la rhétorique naturelle du langage humain, le second mot est plus

---

Pendant quelques années, professeur de poésie à l'université d'Oxford, et le reste de sa vie, pasteur dans l'Église anglicane. Son *Christian Year* est un recueil poétique pour le culte du Dimanche et des jours de fêtes. Avec le docteur Pusey, Keble inaugura, par les fameux *Tracts for the Times* (1834-36), le mouvement du *High Church* dans la Grande-Bretagne.

TRAD.

fort que le premier; ainsi le comprirent les traducteurs qui rendirent ἀγράμματος par « illettré, » et ἰδιώτης par « ignorant », et ainsi Bengel : « ἀγράμματος est rudis, ἰδιώτης, rudior. »

Si nous cherchons à les distinguer d'une manière plus exacte et à découvrir l'idée précise que chacun de ces mots renferme, c'est ἰδιώτης qui, dénotant des usages plus compliqués et plus subtils, réclame principalement notre attention. Ἀγράμματος n'a pas besoin de nous occuper longtemps; il correspond exactement à notre mot « illettré » (Jean vii, 13; Act. xxvi, 24; 2 Tim. iii, 15). Platon le joint à ὄρειος, rude comme le montagnard (*Crit.* 109, d), à ἄμουσος (*Tim.* 23, b); Plutarque l'oppose à μεμουσωμένος (*Adv. Col.* 26).

Mais ἰδιώτης est un terme qui rayonne bien plus loin. Son idée première, son point de départ étymologique, c'est celui d'un particulier qui s'occupe de ses propres affaires (τὰ ἴδια), par opposition à l'homme politique; l'ἰδιώτης n'a point de charge publique, par opposition à celui qui en a une. Or, comme dans l'esprit des Grecs, une de leurs plus fortes convictions était l'assurance que c'est dans la vie publique qu'il faut chercher la vraie éducation de l'homme, il en résulte qu'ἰδιώτης s'empreignit bientôt de quelque idée de mépris et de dédain. L'ἰδιώτης, non exercé, non habitué à trafiquer avec ses semblables, manque de pratique; aussi Platon joint-il le mot à ἀπράγμων (*Rep.* x, 620 *c.*; cf. Plutarch., *De Virt et Vit.* 4), Plutarque, à ἄπρακτος (*Phil. esse cum Princ.* 1), et il l'oppose au πολιτικὸς καὶ πρακτικός. Mais il y a plus; l'ἰδιώτης est un rustre, et, comme tel, il est associé à ἄγροικος (Chrysost., *In* i *Ep. Cor.*, *Hom.* 3),

à ἀπαίδευτος (Plutarch., *Arist. et Men. Comp.* I)[1], et à d'autres mots semblables.

L'histoire d'ἰδιώτης ne s'arrête en aucune manière ici, quoique nous l'ayons suivie aussi loin qu'il était nécessaire pour nous rendre compte de son association à ἀγράμματος (Act. IV, 13) et des points de ressemblance et de différence qui existent entre eux. Mais, voulant expliquer pourquoi Saint Paul doit l'employer I Cor. XIV, 16, 23, 24, et dire exactement dans quel sens il l'emploie, nous poursuivrons l'histoire du vocable un peu plus loin. Un trait caractérise l'usage que l'on fait d'ἰδιώτης, et quelques exemples en feront aussitôt saisir la physionomie, à défaut d'une description qu'il ne serait pas facile de faire. Le mot renferme toujours la négation du talent particulier, de la connaissance, de la profession ou position avec laquelle il est en opposition par voie d'antithèse, et il ne fait contraste avec aucun autre talent, etc., que celui-là. Par exemple, ἰδιώτης est-il opposé à δημιουργός (comme dans Plato, *Theag.* 124 *c*)? c'est l'homme inhabile qu'il désigne, l'homme opposé à l'artisan habile, et toute autre habileté qu'il pourrait avoir, si ce n'est celle du δημιουργός, lui est refusée. Est-il opposé à ἰατρός? il veut dire

[1] Il y a une excellente discussion sur les significations successives d'ἰδιώτης dans Bishop Horsley's *Tracts in controversy with Dr Priestley, Appendix, Disquisition second,* pp. 475-485. Le mot anglais « idiot » a aussi une intéressante histoire. La citation suivante de Jeremy Taylor (*Dissuasive from Popery*, Part. II, b, 1, § 1) montrera de quelle manière on employait le mot il y a deux cents ans : « St. Augustin affirma que les endroits simples des Ecritures suffisent pour tous les laïcs et pour tous les *idiots* ou personnes privées. »

quelqu'un qui ignore l'art du médecin (Plato, *Rep.* III, 89 b; Philo, *De Conf. Ling.* 7); opposé à σοφιστής, il indique un homme étranger aux subtilités des sophistes (Xenoph., *De Venat.* 13; cf. *Hiero*, I, 2; Lucian. *Pisc.* 34. Plutarch., *Symp.* IV, 2, 3). Ceux qui ne connaissent pas la gymnastique sont des ἰδιῶται, par opposition aux ἀθληταί (Xenoph., *Hiero*, IV, 6; Philo, *De Sept.* 6); des sujets sont des ἰδιῶται, par opposition à leur prince (Id. *De Abrah.* 33); des serviteurs sur le champ que l'on moissonne sont des ἰδιῶται καὶ ὑπηρέται, comme distincts des ἡγεμόνες (Id. *De Somn.* II, 4); enfin toute l'assemblée d'Israël est ἰδιώτης, comparée aux prêtres (Id. *De Vit. Mos* III, 29). Avec ces exemples pour nous servir de fil conducteur, nous arriverons difficilement à une autre conclusion que celle-ci, à savoir que les ἰδιῶται dont parle Saint Paul (1 Cor. XIV, 16, 23, 24) sont de simples croyants, sans dons spirituels leur appartenant et distingués des croyants qui en possèdent, comme ailleurs ce sont les membres laïcs qui sont opposés à ceux dont la vocation est l'administration de la parole et des sacrements. C'est donc toujours le mot avec lequel ἰδιώτης est en opposition qui en détermine la valeur.

Quant à la synonymie que nous avons plus spécialement en vue, il suffira de dire, qu'en déclarant Pierre et Jean des hommes ἀγράμματοι καὶ ἰδιῶται, les Pharisiens exprimaient par le premier terme que la science des livres manquait à ces disciples, et, bornant cette science tout naturellement à l'A. T., aux ἱερὰ γράμματα et aux gloses de leurs propres docteurs, ils signalaient le fait que Pierre et Jean ne possédaient point le savoir

que Paul avait acquis aux pieds de Gamaliel. Par le second mot, ils affirmaient que l'éducation que les hommes acquièrent en se mêlant à ceux qui ont des affaires importantes à diriger leur faisait défaut. Quant à nous, laissant de côté cette autre éducation plus élevée, celle du cœur et de l'intelligence qu'on obtient par un contact direct avec Dieu et avec sa vérité, disons que, sans aucun doute, les livres et la vie publique (surtout celle-ci) sont les deux moyens les plus efficaces pour discipliner l'intelligence et le cœur. Qui n'a pas subi les effets du premier est ἀγράμματος; qui n'a pas été transformé par le second est ἰδιώτης.

En résumé, voici les applications successives du mot ἰδιώτης : homme privé, étranger aux affaires d'État, homme dépourvu d'éducation pour la vie publique, homme privé de telle connaissance ou aptitude spéciale, puis homme privé de toute culture intellectuelle, grossier, sens renforcé encore dans le terme moderne *idiot*, comme synonyme de stupide, imbécile, hébété.

§ LXXX. — Δοκέω, φαίνομαι.

Les traductions n'ont pas toujours observé la distinction qui existe entre δοκεῖν (= « videri ») et φαίνεσθαι (= « apparere »). Δοκεῖν exprime le jugement mental intérieur, ou l'opinion que les hommes se forment d'une chose, leur δόξα par rapport à cette chose; cette δόξα peut être juste (Act. xv, 28; 1 Cor. iv, 9; vii, 40; cf. Plato, *Tim.* 51 d, δόξα ἀληθής), mais elle peut aussi ne l'être point; dans tous les cas, elle suppose la possibilité d'errer (2 Macc. ix, 10; Matt. vi, 7; Marc vi,

19, Jean xvi, 2; Act. xxvii, 13; cf. Plato, *Gorg.* 458 a, ἰσχυρὸν, μὴ ὄντα, δοκεῖν, avoir une fausse réputation de force). Φαίνεσθαι, au contraire, exprime les divers aspects sous lesquels une chose peut se présenter, sans qu'il soit nécessaire que quelqu'un contemple cette chose. Φαίνεσθαι est ainsi en opposition non à ὄν, mais à νοούμενον. Ainsi, quand Platon (*Rep.* 408 a) caractérise certains héros dans la guerre de Troie par ces mots : ἀγαθοὶ πρὸς τὸν πόλεμον ἐφάνησαν, il ne veut pas dire qu'ils *parurent* bons pour la guerre, et ne l'étaient pas, mais il déclare simplement qu'ils se *montrèrent* bons, en donnant à entendre que ce qu'ils se montrèrent ils le furent. Nouvel exemple. Quand Xénophon écrit : ἐφαίνετο ἴχνια ἵππων (*Anab.* i, 6, 1), il veut signaler le fait que des chevaux avaient été en un endroit, et qu'ils y avaient laissé sur le sol l'empreinte de leurs traces. Il ne pouvait se servir de δοκεῖν, s'il avait voulu dire que Cyrus et sa compagnie prirent pour des pas de chevaux ce qui, à la vérité, pouvait bien en être, mais ce qui pouvait très bien aussi n'en être pas du tout; cf. *Mem.* iii, 10, 2. Zeune écrit : « Δοκεῖν cernitur in opinione, quæ falsa esse potest et vana, sed φαίνεσθαι plerumque est in re extra mentem, quamvis nemo opinatur ». Ainsi on trouve dans Platon : δοκεῖ φαίνεσθαι (*Phædr.* 269 d; *Leg.* xii, 960 d).

Même dans des passages où l'on peut échanger δοκεῖν contre εἶναι, il ne perd pas le sens propre que Zeune vient de lui attribuer. Il implique toujours appel à l'opinion et au jugement du public plutôt qu'à la réalité de l'être, quoique le public puisse n'être que l'écho fidèle de la vérité (Prov. xxvii, 14). Ainsi, tandis qu'il n'y a pas le

plus léger trait d'ironie dans l'emploi que fait Saint Paul de οἱ δοκοῦντες dans Gal. ii, 2, de οἱ δοκοῦντες εἶναί τι, un peu plus loin (vers. 6), et qu'il est manifeste qu'il ne pouvait pas y en avoir, vu que telle est la manière dont Paul caractérise ses principaux compagnons dans l'apostolat, les mots en même temps expriment plutôt la réputation dont ils jouissaient dans l'Église que la valeur qu'ils avaient en eux-mêmes, quoique leur réputation fût la vraie mesure de leur valeur (=ἐπίσημοι, Rom. xvi, 7). Comparez Euripid., *Hec.* 295. et Porphyr., *De Abst.* ii, 40, où οἱ δοκοῦντες est employé de la même manière dans un sens absolu et en opposition à τὰ πλήθη. De même les paroles de Christ : οἱ δοκοῦντες ἄρχειν τῶν ἐθνῶν (Marc x, 42), « ceux qui sont reconnus gouverneurs des Gentils », ne jettent aucun doute sur la réalité de la domination qu'exercent ceux-ci (voyez Matt. xx, 25), et ne forment pas non plus un pléonasme; cf. Joseph., *Ant.* xix, 6, 3; Susan., 5; et Winer, *Gramm.* § lxvii, 4.

Néanmoins, comme, d'un autre côté, notre conception mentale peut avoir et peut ne pas avoir une vérité correspondante dans le monde des réalités, de même, l'apparence peut avoir une réalité derrière elle; aussi φαίνεσθαι est-il souvent synonyme de εἶναι et de γίγνεσθαι (Matt. ii, 7; xiii, 26); mais l'apparence peut aussi n'avoir point de réalité; Platon, par exemple, oppose φαινόμενα à τὰ ὄντα τῇ ἀληθείᾳ (*Rep.* 596 e). Les φαινόμενα sont donc la réflexion des choses comme étant vues dans un miroir, ou bien une apparence entièrement fausse, comme est celle de la bonté que revêt l'hypocrite (Matt. xxiii, 28). Il ne faut pas prétendre que dans ce

dernier cas φαίνεσθαι se perd dans δοκεῖν, et que toute distinction cesse ; la distinction subsiste encore dans le caractère objectif de l'un, aussi bien que dans le caractère subjectif de l'autre. Ainsi, dans Matt. XXIII. 27, 28, le contraste n'est pas dans ce que les ***autres hommes s'imaginaient*** qu'étaient les Pharisiens, par rapport à ce qu'ils étaient en réalité, mais dans ce que les Pharisiens se *faisaient passer eux-mêmes* pour être vis-à-vis des autres hommes (φαίνεσθε τοῖς ἀνθρώποις δίκαιοι), par opposition à ce qu'ils étaient en réalité.

Δοκεῖν signifiant toujours, comme nous l'avons vu, cette estimation subjective que nous pouvons nous former d'une chose, non la manifestation objective et l'apparence qu'elle revêt en vérité, il s'en suit que dans le passage Jacques I, 26, comme dans celui Gal. VI, 3, δοκεῖ exprime, non l'opinion des autres, mais le jugement subjectif que l'homme porte sur sa condition spirituelle[1].

Dans Matt. VI, 18 (« afin qu'il ne paraisse pas aux hommes que tu jeûnes »), la Vulgate traduit : « Ne videaris », quoiqu'au verset 16, elle traduise exactement : « ut appareant » ; mais le Seigneur met ici ses disciples en garde, non contre l'hypocrisie de vouloir qu'on supposât qu'ils jeûnaient, quand ils ne jeûnaient pas, comme la traduction pourrait le faire croire, mais contre l'ostentation de vouloir qu'on *connût* qu'ils jeûnaient, quand ils le faisaient, comme cela se voit clairement dans le ὅπως μὴ φανῇς de l'original.

[1] Comp. Héb. IV, 1 où la Vulgate a bien traduit δοκῇ par « existimetur ».



La force de φαίνεσθαι que nous atteignons ici, nous la manquons dans un autre endroit de nos traductions, non pourtant par une confusion de φαίνεσθαι et de δοκεῖν, mais plutôt de φαίνεσθαι et de φαίνειν. Nous traduisons : ἐν οἷς φαίνεσθε ὡς φωστῆρες ἐν κόσμῳ (Phil. II, 15), « parmi lesquels vous *brillez* comme des luminaires dans le monde. » Pour justifier la traduction « vous brillez » dans cet endroit (et toutes les versions de l'Hexaple anglais ont également ainsi traduit), Saint Paul aurait dû écrire : φαίνετε (Jean I, 5 ; 2 Pierre I, 19 : Apoc. I, 16) et non, comme il a écrit : φαίνεσθε. Il vaut la peine de noter le fait que si la Vulgate, qui porte « lucetis », partage notre erreur et anticipe sur elle, une version latine plus ancienne que la Vulgate en était exempte. C'est, du moins, ce que prouve la forme dans laquelle Augustin cite le verset en question (*Enarr. in Ps.* CXLVI, 4) . « In quibus *apparetis* tanquam luminaria in cœlo. »

§ LXXXI. — Ζῶον, θηρίον.

Dans bien des passages, l'un de ces mots pourrait être employé indifféremment pour l'autre ; aussi, dans plus d'un endroit, les échange-t-on l'un pour l'autre. Voir Plutarch., *De Cap. ex Inim. Util.* 2. Cela ne prouve cependant pas qu'il n'existe point de différence entre eux, surtout si d'autres passages se présentent, quelque peu nombreux qu'ils soient, où l'un des mots conviendrait plutôt que l'autre. La distinction, latente dans les cas où on échange les termes, parce qu'il n'y a aucun

motif pour la mettre en relief, se révèle d'elle-même dans ceux où on les change.

La différence entre ζῶον et θηρίον n'est point celle qu'on trouve entre deux vocables coordonnés, car le second est entièrement subordonné au premier, étant un terme moindre inclus dans un plus grand. Toutes les créatures qui vivent sur la terre, y compris l'homme lui-même, λογικὸν καὶ πολιτικὸν ζῶον, comme le dit si bien Plutarque (*De Am. Prol.* 3), sont des ζῶα (Aristot., *Hist. Anim.* I, 5, 1). Il y a plus, Dieu lui-même, selon les *Définitions* de Platon, est un ζῶον ἀθάνατον, car il est le seul auquel la vie appartienne de droit absolu (φαμὲν δὲ τὸν Θεὸν εἶναι ζῶον ἀΐδιον ἄριστον, Aristot., *Metaph.* XII, 7). Le N. T. ne se sert nulle part de ζῶον pour désigner l'homme (mais voyez Plato, *Pol.* 271 *e;* Xenoph., *Cyrop.* I, 1, 3; Sagesse XIX, 20); encore moins pour désigner Dieu, auquel est réservée la ζωή comme à Celui qui ne vit pas seulement, mais qui est la vie absolue, la source de la vie, l'αὐτόζωον, la πηγὴ ζωῆς, la plus haute expression de la ζωή, et la plus digne de Lui (Jean I, 4; 1 Jean I, 2). Dans l'usage ordinaire qu'on en fait, ζῶον embrasse la même étendue de signification que le mot « animal » dans notre langue, ayant généralement, mais non universellement (Plutarch., *De Garr.* 22; Héb. XIII, 11), pour associé ἄλογον ou quelque autre épithète (2 Pier. II, 12; Jud. 10).

Θηρίον, diminutif de θήρ, qui, dans sa forme éolique φήρ revêt le sens du latin « fera », et la forme plus usuelle de l'allemand « Thier » (en anglais « deer »), a complétement perdu son sens diminutif, comme, du reste, χρυσίον, βιβλίον, φορτίον, ἀγγεῖον, et tant d'autres



mots dans la langue grecque (voir Fischer, ***Prol. de Vit. Lex.*** N. T. p. 256).

Le composé moderne « megatherium », prouve assez la vérité de notre affirmation. Comparez Xénophon (*Cyrop.* I, 4, 11) : θηρία μεγάλα. Les θηρία ne sont pas exclusivement des animaux méchants, des bêtes cruelles, car voyez Héb. XII, 20; Exod. XIX, 13; mais c'est ce caractère qui prédomine (Marc I, 13; Act. XXVIII, 4, 5). Θηρία dans Act. XI, 6, est distingué de τετράποδα, et il est digne de remarque que, quelque nombreux que soient les passages dans les Septante où il est question des bêtes pour les sacrifices, jamais ce n'est par θηρίον qu'elles sont désignées. La raison en est évidente, c'est que θηρίον indique clairement l'élément brutal, bestial, non l'élément qui rattache les animaux inférieurs à l'homme, l'élément, par conséquent, qui les rend propres à être offerts à la place de l'homme. Ici encore nous avons une explication du passage fréquent de θηρίον et de θηριώδης, comme en latin de « bestia » et de « bellua », aux hommes féroces et brutaux (Tite I, 12; 1 Cor. XV, 32; Joseph., ***Ant.*** XVII, 5, 5; Arrian., ***In Epict.***, II, 9).

Θηρίον et ζῶον remplissent dans l'Apocalypse des rôles importants; tous deux appartiennent à son symbolisme le plus élevé, mais à des degrés bien différents. Les ζῶα ou « êtres vivants », qui se tiennent devant le trône, en qui se trouve toute la plénitude de la vie créée, en tant qu'ils donnent gloire à Dieu (IV, 6-9; V, 6; VI, 1 et souvent), forment une partie du symbolisme céleste, tandis que les θηρία, la première et la seconde bête qui s'élèvent l'une du puits de l'abîme (XI, 7),

l'autre, de la mer (xiii, 1), dont l'une fait la guerre aux deux Témoins, et l'autre ouvre la bouche pour blasphémer, figurent dans le symbolisme de l'enfer. Confondre ζῶα et θηρία sous une désignation commune en appelant ceux-là bêtes et ceux-ci bêtes [1], serait commettre une négligence, alors même qu'on rendrait ces deux classes d'êtres par un nom commun aux deux; mais le mal est bien plus sérieux, quand le mot qu'on emploie (animal) [2], mettant l'accent, comme il le doit, sur la partie inférieure de la vie animale, est employé pour représenter de glorieuses créatures dans les parvis et dans la demeure même des Cieux! Tous les traducteurs sont tombés dans cette erreur : que la version de Reims n'y ait pas échappé, c'est étrange, car la Vulgate traduit ζῶα par « animalia » (« animantia » eût mieux valu) et θηρίον par « bestia ». Si cette version avait toujours rendu ζῶα par « créatures vivantes », elle eût eu l'avantage de mettre les symboles de l'Apocalypse qui nous occupent, en rapport, à ne pas s'y tromper, avec Ezéch. i, 5, 13, 14, etc., où חַיָּה et le ζῶον des Septante sont rendus par « créatures vivantes [3] ».

[1] La version anglaise n'établit pas la distinction entre animaux et bêtes, comme le font nos versions, encore moins celle qu'on devrait adopter d'*êtres vivants* et de *bêtes* qu'établit la traduction de Lausanne. TRAD.

[2] La vers. anglaise traduit par BEAST.

[3] Voy. *On the authorized Version of the New Testament*. 2e édit., p. 102, par l'auteur.

§ LXXXII. — Ὑπέρ, ἀντί.

Souvent on a réclamé, dans l'intérêt d'une vérité capitale, en faveur du caractère vicarial de la mort de Christ. On a soutenu que dans Héb. II, 9; Tite II, 14; 1 Tim. II, 6; Gal. III, 13; Luc XXI, 19, 20; 1 Pierre II, 21; III, 18; IV, 1; Rom. V, 8; Jean X, 15 (passages qui déclarent tous que Christ est mort ὑπὲρ πάντων, ὑπὲρ ἡμῶν, ὑπὲρ τῶν προβάτων, etc.), ὑπέρ équivaut à ἀντί. On a argué de plus que, comme ἀντί est d'abord la préposition d'équivalence (Homer., *Il.* IX, 116, 117) et puis d'échange (1 Cor. XI, 15; Héb. XII, 16; Matt. V, 38), ὑπέρ doit être considéré dans tous ces endroits comme ayant la même force. Chacun de ces passages, il est évident, deviendrait ainsi un *dictum probans* en faveur d'une vérité d'une immense importance, à savoir que Christ a souffert, non simplement en notre faveur et pour notre bien, mais aussi *à notre place*, et qu'il a subi le châtiment de nos péchés que, sans lui, nous aurions dû subir. — Quoique quelques exégètes l'aient nié, nous devons cependant convenir que la préposition ὑπέρ a quelquefois ce dernier sens. Ainsi dans le *Gorgias* de Platon (515) : ἐγὼ ὑπὲρ σοῦ ἀποκρινοῦμαι, « je répondrai à votre place » ; comparez encore Xénophon (*Anab.* VII, 4, 9) : ἐθέλοις ἂν ὑπὲρ τούτου ἀποθανεῖν ; « veux-tu mourir à la place de ce jeune garçon ? » Le contexte permet ce sens et les mots : εἰ παίσειεν αὐτόν ἀντὶ ἐκείνου, l'autorisent surabondamment (Thucyd., I, 141; Eurip., *Alceste* 712; Polyb., III, 67, 7; Philem. 13; et peut-être 1 Cor. XV, 29); mais il n'en est pas moins certain que dans des passages bien plus

nombreux, ὑπέρ ne signifie rien de plus qu'en *faveur, pour le bien de*; ainsi Matt. v, 44; Jean xiii 37; 1 Tim. ii, 1 et continuellement. D'où il suit, je pense, que si nous n'avions dans les Écritures que des déclarations portant que Christ est mort ὑπὲρ ἡμῶν, qu'il a goûté la mort ὑπὲρ παντός, il serait impossible d'en tirer une preuve irréfragable en faveur de la mort vicariale du Christ, preuve qui montrât qu'il mourut à notre place, qu'il porta lui-même sur sa croix nos péchés et qu'il subit le châtiment de nos péchés; cependant nous pourrions la trouver ailleurs comme, du reste, c'est le cas (Ésaïe liii, 4-6). Ce n'est qu'en tant que nous avons d'autres déclarations, statuant que Christ mourut ἀντὶ πολλῶν (Matt. xx, 28), qu'il souffrit lui-même comme un ἀντίλυτρον (1 Tim. ii, 6), que nous servant de ces dernières déclarations pour interpréter les premières, nous nous sentons pleinement autorisés à réclamer les déclarations qui portent sur la mort de Christ *pour nous* comme prouvant aussi qu'il mourut *à notre place*. Dans ces passages, sans aucun doute, la préposition ὑπέρ est plutôt employée dans le but d'embrasser les deux significations et d'exprimer comment Christ mourut à la fois *pour nous* (ici la préposition se rapproche plus près du sens de περί : Matt. xxvi, 28; Marc xiv, 24; 1 Pier. iii, 18; διὰ possède une fois ce sens : 1 Cor. viii, 11) et *à notre place*, tandis qu'ἀντί n'aurait exprimé que ce dernier rapport.

Tischendorf, dans son petit traité, *Doctrina Pauli de vi mortis Christi satisfactoria*, a quelques excellentes remarques sur cette matière. Je les citerai, quoique j'aie anticipé, par ce qui précède, sur quelques pensées de l'auteur :

« Fuerunt, qui ex sola natura et usu præpositionis ὑπέρ demonstrare conarentur, Paulum docuisse satisfactionem Christi vicariam; alii rursus negarunt præpositionem ὑπέρ a N. Test. auctoribus recte positam esse pro ἀντί, inde probaturi contrarium. Peccatum utrimque est. Sola præpositio utramque pariter adjuvat sententiarum partem; pariter, inquam, utramque. Namque in promptu sunt, contra perplurium opinionem, desumta e multis veterum Græcorum scriptoribus loca, quæ præpositioni ὑπέρ significatum « loco, vice » alicujus plane vindicant, atque ipsum Paulum eodem significatu eam usurpasse, et quidem in locis, quæ ad nostram rem non pertinent, nemini potest esse dubium (cf. Philem. 13; 2 Cor. v. 20; 1 Cor. xv, 29). Si autem quæritur, cur hac potissimum præpositione incerti et fluctuantis significatus in re tam gravi usus sit Apostolus — inest in ipsa præpositione quo sit aptior reliquis ad describendam Christi mortem pro nobis oppetitam. Etenim in hoc versari rei summam, quod Christus mortuus sit in commodum hominum, nemo negat; atque id quidem factum est ita, ut moreretur hominum loco. Pro conjuncta significatione et commodi et vicarii præclare ab Apostolo adhibita est præpositio ὑπέρ. Itaque rectissime, ut solet, contendit Winerus noster, non licere nobis, ubi de morte Christi agatur, præpositionem ὑπέρ simpliciter = ἀντί sumere. Est enim plane Latinorum *pro*, nostrum *für*. Quotiescumque Paulus Christum pro nobis mortuum esse docet, ab ipsa notione vicarii non disjunctam esse voluit notionem commodi, neque unquam ab hac, quamvis per-quam experta sit, excludi illam in ista formula jure meo dico. »

§ LXXXIII. — Φονεύς, ἀνθρωποκτόνος σικάριος.

Nos traducteurs ont rendu tous ces mots par « meurtriers ». Ce terme, qui peut servir pour désigner le premier d'entre eux (Matt. xxii, 7; 1 Pier. iv, 15; Apoc. xxi, 8), est en même temps si général qu'il laisse dans l'ombre des traits qui caractérisent les deux autres.

Ἀνθρωποκτόνος, qui correspond exactement à notre terme « homicide », ne se rencontre dans le N. T. que dans les écrits de Saint Jean (viii, 44; 1 Ep. iii, 15 *bis*); on le trouve également dans Euripide (*Iphig. in Taur.*, 390). Dans la bouche de notre Seigneur (voyez le premier des passages cités), ἀνθρωποκτόνος est à la place qui lui convient; aucun autre mot ne pouvait le remplacer, car Jésus fait ici allusion à ce terrible assaut qui ne réussit que trop bien et que Satan livra à la vie naturelle et à la vie spirituelle de tout le genre humain. Il fit pénétrer le péché, et par le péché la mort, en ceux qui avaient été établis pour être les auteurs de la vie de tous les autres hommes, empoisonnant, comme il l'espérait, le courant de la vie humaine dans sa source même. C'est ainsi que Satan était bien ὁ ἀνθρωποκτόνος, car il aurait bien voulu tuer, non cet homme-ci ou celui-là, mais la race tout entière.

Σικάριος, qui ne se trouve qu'une fois dans le N. T. et, chose assez digne de remarque, sur les lèvres d'un officier romain (Act. xxi, 38), est un de ces nombreux vocables latins que nous rencontrons dans le recueil sacré. Beaucoup de ces mots avaient accompagné la domination romaine, même dans les provinces de l'empire

qui conservaient encore leur propre langue. Le « sicarius », dans le sens romain et dérivé de « sica », courte épée ou plutôt poignard, stylet à lame recourbée qu'on portait et dont on se servait promptement, était le « bravo » à gages ou le bandit soudoyé. Au déclin de la république, les Antonius et les Clodius avaient des bandes de ces hommes à leur solde; souvent ils en entouraient leur personne et s'en servaient pour écarter d'eux les citoyens qui leur faisaient ombrage. Le mot s'était déjà introduit en Palestine et s'était mêlé au grec qu'on y parlait. Josèphe, dans deux passages instructifs (*Bel. Jud.* II, 13, 3; *Ant.* xx, 8, 6), nous donne des détails complets sur le compte de ceux auxquels on avait transféré le nom de σικάριοι. C'étaient des assassins, dont toute une engeance avait poussé aux derniers jours d'Israël, lorsque tous les liens de la société se rompaient rapidement comme pour annoncer la catastrophe qui s'approchait! Cachant leur courte épée sous leurs vêtements (c'est la ressemblance de cette épée avec la « sica » romaine qui, au dire de Josèphe, valut aux σικάριοι leur dénomination) et se mêlant à la multitude, surtout lors des fêtes principales, ils poignardaient dans la foule celui de leurs ennemis qu'ils voulaient, et puis, prenant part avec ceux qui les entouraient aux cris d'horreur qui surgissaient, ils réussissaient à échapper à tout soupçon.

D'après ce qui précède, φονεύς peut donc signifier tout meurtrier: c'est le genre dont σικάριος est une espèce; car σικάριος c'est un assassin qui se sert d'une arme particulière et qui fait son métier de sang d'une manière spéciale. A son tour l'ἀνθρωποκτόνος porte un

cachet qui lui est propre. Sur son front est écrit que celui qui mérite ce nom est un tueur d'*hommes;* mais φονεύς comporte une signification plus vague, en sorte qu'on appliquerait le mot à un méchant en disant qu'il est un φονεὺς τῆς εὐσεβείας, un homme qui détruit la piété (quoiqu'il n'attaquât point directement la vie des hommes); à un traître, ou à un usurpateur, comme φονεὺς τῆς πατρίδος (Plut., *Præc. Ger. Reip.* 19); de tels emplois du mot ne sont pas rares.

§ LXXXIV. — Πονηρός, φαῦλος.

Ce qui est moralement mauvais peut être considéré sous deux faces, à deux points de vue; ou bien du côté d'une malignité positive, d'une volonté armée du pouvoir de faire le mal, ou bien sous le rapport négatif, celui du manque complet de ressources, ou d'aptitude. Le πονηρός envisage le mal sous le premier point de vue, et le φαῦλος, sous le second.

Πονηρός, mot connexe avec πόνος et πονεῖν, s'emploie quelquefois, quoique rarement, dans un bon sens, c'est ainsi qu'Hésiode appelle Hercule, eu égard à ses douze grands travaux, πονηρότατος καὶ ἄριστος, « très laborieux et excellent »; πονηρός est alors l'équivalent d'ἐπίπονος, dont se sert Suidas pour l'expliquer. Bien plus souvent cependant, πονηρός n'indique pas quelqu'un qui travaille lui-même, mais qui fait de la peine aux autres; le point de différence entre πονηρός et φαῦλος, et, à certains égards, entre πονηρός et κακός, c'est que, par le premier terme, on exprime plus nettement l'activité positive du mal que par les deux autres mots. Ainsi

ὄψον πονηρόν (Plutarch., *Sept. sap. Conv.* 2) signifie un plat malsain; ᾄσματα πονηρά (Id., *Quom. Adol. Poët.*, 4), de mauvais chants, tels que ceux qui souillent l'esprit de la jeunesse. Satan est par excellence ὁ πονηρός, car il est l'auteur de tout le mal qui est dans le monde (Matt. vi, 13; Éphés. vi, 16; cf. Luc vii, 21; Act. xix, 12); les bêtes nuisibles sont toujours appelées θηρία πονηρά dans les Septante (Gen. xxxvii, 33; Esaïe xxxv, 9); on trouve bien une fois κακὰ θηρία dans le N. T. (Tite i, 12), mais ici le sens n'est pas tout à fait le même que plus haut; — de même aussi l'œil qui fait le mal est ὀφθαλμὸς πονηρός (Marc vii, 22; cf. Jean iii, 19; vii, 7; xvii, 15).

Mais, tandis qu'il en est ainsi de πονηρός, il y a des mots dans la plupart des langues, et φαῦλος est du nombre, qui envisagent le mal sous un autre aspect, à savoir, au point de vue de son manque total de valeur, de son impossibilité de jamais offrir quelque avantage. Ainsi nous avons en latin : « nequam » (directement opposé à « frugi ») et « nequitia »; en français « vaurien »; en anglais : « naughty » et « naughtiness » en allemand : « Taugenichts », « schlecht », « Schlechtigkeit »[1]; tandis que, d'un autre côté, « Tugend » (= « taugend ») indique la vertu considérée comme utilité. Cette idée d'absence de valeur (*worthlessness*) est à la base de φαῦλος (que quelques-uns identifient avec l'anglais « faul », « foul »). En

[1] Graff (*Alt-hochdeutsche Sprachschatz*, p. 138) attribue également à « bose » (« böse ») un sens original de faible, petit, sans valeur.

grec φαῦλος parcourt successivement le sens des mots : léger, instable, balloté çà et là par tout vent (voy. Donaldson, *Cratylus*. § 152 ; « synonymum ex levitate permutatum » Matthäi), petit, faible, (« schlecht » et « schlicht », en allemand ne sont que des orthographes différentes du même mot), médiocre, d'aucune valeur, mauvais ; mais l'idée de mauvais prédomine toujours avec le sens de *sans valeur;* ainsi : φαύλη αὐλητρίς (Plato, *Conv.* 215 *c*), φαῦλος ζωγράφος (Plutarch., *De Adul. et Am.* 6).

Cela étant, l'antithèse permanente de φαῦλος est σπουδαῖος (Plato, *Leg.* VI, 757 *a* ; VII, 814, *e*; Philo, *De Merc. Mer.* 1), puis des mots comme : χρηστός (Plutarch., *De Aud. Poët.* 4), καλός (Id. *De Adul. et Am.* 9), ἐπιεικής (Aristot., *Ethic. Nic.* III, 5, 3), ἀστεῖος (Plutarch., *De Rep. Stoic.* 12); tandis que ceux avec lesquels φαῦλος est communément associé sont : ἄχρηστος (Plato, *Lysias*, 504 b), εὐτελής (Id. *Leg.* VII, 806 a), μοχθηρός (Id. *Gorg.*486 b), ἄτοπος (Plutarch., *De Aud. Poët.* 12; *Conj. Præc.* 48), κοινός (Id. *Præc. San.* 14), ἀκρατής (Id. *Gryll.* 8), ἀνόητος (Id. *De Comm. not.* 11), ἄκαιρος (Id. *Conj. Præc.* 14).

Φαῦλος, dans le sens où le N. T. l'emploie, atteint ce dernier degré de signification ; les τὰ φαῦλα πράξαντες sont opposés aux τὰ ἀγαθὰ ποιήσαντες, et livrés comme tels à « la résurrection de la condamnation » (Jean V, 29; cf. III, 20; Tite II, 8; Jacq. III, 16; Arist., *Ethic. Nic.* II, 6, 18; Philo, *De Abrah.*, 3). Nous avons ailleurs la même antithèse entre φαῦλα et ἀγαθά (Phalaris, *Ep.* 144; Plutarch., *De Plac. Phil.* 1, 8).

§ LXXXV. — Εἰλικρινής, καθαρός.

Il est difficile de faire ressortir la différence entre ces mots, même lorsqu'on la sent instinctivement. On les trouve sans cesse unis l'un à l'autre (Plato, *Phileb.* 52, *d*; Eusebius, *Præp. Ev.* xv, 15, 4), et les mots qui s'associent avec l'un s'associent constamment avec l'autre.

Εἰλικρινής ne se présente que deux fois dans le N. T. (Phil. i, 10; 2 Pier. iii, 1); une fois aussi dans les Septante (Sag. vii, 25); εἰλικρίνεια, trois fois (1 Cor. v, 8; 2 Cor. i, 12; ii, 17). Son étymologie, comme celle de « sincère », qui en est la meilleure traduction, est douteuse, et l'incertitude en cette matière cause aussi de l'incertitude dans l'esprit. Quelques-uns, comme Valkenaer (voy. Stallbaum; Plato, *Phæd.* 66 *a*, note), rattachent le mot à ἴλος, ἴλη (globus) de εἰλεῖν, volvere, de sorte qu'il signifie ce qui est nettoyé par beaucoup de *roulement* et de ballottement dans un crible; « volubili agitatione secretum atque adeo cribro purgatum ». Une autre étymologie plus familière et plus belle, si seulement on pouvait avoir confiance en elle, est celle qu'indique Lösner : « dicitur de iis rebus quarum puritas ad solis splendorem exigitur », ὁ ἐν τῇ εἵλῃ κεκριμένος, suspendu aux rayons du soleil et par eux éprouvé et approuvé. Certainement, les emplois que l'on fait d'εἰλικρινής, en tant qu'ils fournissent une preuve (car il y a un sentiment instinctif et traditionnel qui guide dans l'emploi correct d'un mot), sont beaucoup en faveur de la première étymologie. Ce n'est pas tant ce qui est clair, transparent, que ce qui est purifié, qui a traversé

le crible, qui n'est pas mélangé, comme le prouvent les mots avec lesquels il est continuellement uni : ἀμιγής (Plato, *Menex.* 245 *d*; Plutarch., *Quæst. Rom.* 26), ἄμικτος (Id. *De Def. Or.* 34; cf. *De Isid. et Os.* 61), ἄκρατος (Id, *De An, Proc.* 27), ἀκέραιος (Clemens Romanus, 1 *Ep. ad Cor.* 2); et comp. Philon, *De Opif. Mun.* 8 : Plutarch., *Adv. Col.* 5 ; *De Fac. in Orb.* 16 : πάσχει τὸ μιγνύμενον · ἀποβάλλει γὰρ τὸ εἰλικρινές : de la même manière l'*Etymologicum magnum* : εἰλικρινὴς σημαίνει τὸν καθαρὸν καὶ ἀμιγῆ ἑτέρου. Il est vrai qu'on pourrait produire divers passages où prédomine la notion de clarté, ainsi dans Philon (*Quis Rer. Div. Hær.* 61) l'εἰλικρινὲς πῦρ est opposé au κλίβανος καπνιζόμενος, mais ces passages sont bien plus rares que les autres et pourraient bien n'être que secondaires et surajoutés [1].

L'usage moral d'εἰλικρινής et d'εἰλικρίνεια se fait sentir au premier abord dans le N. T., car cet usage est tout à fait étranger aux auteurs grecs classiques. Théophylacte définit bien l'εἰλικρίνεια comme étant καθαρότης διανοίας καὶ ἀδολότης οὐδὲν ἔχουσα συνεσκιασμένον καὶ ὕπουλον ; et Basile le Grand (*in Reg. Brev. Int.*) : εἰλικρινὲς εἶναι λογίζομαι τὸ ἀμιγές, καὶ ἄκρως κεκαθαρμένον ἀπὸ παντὸς ἐναντίου. Le mot s'accorde avec ce sens qui est son idée mère, aussi souvent qu'il apparaît dans le N. T. Les Corinthiens doivent se purifier du vieux levain, afin qu'ils puissent garder la fête avec le pain non fermenté de la *sincérité* (εἰλικρινείας) et de la vérité (1 Cor. v, 8), Saint Paul se réjouit de ce qu'en simplicité et dans la

[1] « Un passage secondaire » n'est pas clair. L'auteur a en vue le sens donné à εἰλ. dans ces passages, mais non pas les passages mêmes. Dr A. SCHELER.

sincérité qui vient de Dieu (ἐν εἰλικρινείᾳ Θεοῦ), non dans la sagesse charnelle, il s'est conduit dans ce monde (2 Cor. I, 12); il déclare aussi qu'il n'est pas de ceux qui falsifient (καπηλεύοντες) la parole de Dieu, mais qu'en sincérité (ἐξ εἰλικρινείας) il parle de Christ (2 Cor. II, 17).

Καθαρός, dans son sens le plus ancien (Homère n'en connaît point d'autre), signifie ce qui est propre, et cela, dans un sens qui n'est pas éthique ; il est opposé à ῥυπαρός, sale. Ainsi καθαρὸν σῶμα (Xenoph., *OEcon.* x, 7), c'est le corps qui n'est pas barbouillé de peinture ou enduit d'huile parfumée ; et dans cette acception, il est souvent employé dans le N. T. (Matt. XXVII, 59 ; Héb. x, 22; Apoc. XV, 6). Mais déjà dans les poëtes tragiques le mot avait obtenu un sens moral, qui n'est pas rare dans les Septante, où il signifie souvent pureté de cœur (Job VII, 6; Ps. XXXIII, 4), quoique bien plus souvent encore, une pureté simplement extérieure ou cérémonielle On ne peut nier que καθαρός ne glisse fréquemment sur le terrain qu'on a cherché à conserver pour εἰλικρινής. Nous le trouvons de même associé à ἀμιγής (Philo, *De Mund. Opif.* 8), à ἄκρατος (Xenoph., *Cyrop.* VIII, 7, 20; Plutarch., *Æmil. Paul.* 34), à ἀκήρατος (Plato, *Crat.* 396 b); καθαρὸς σῖτος signifie le blé débarrassé de sa balle (Xenoph., *OEcon.* XVIII, 8, 9); καθαρὸς στρατός, une armée délivrée de ses malades et de ses hommes inutiles (Herodot., I, 211 ; cf. IV, 135), ou, d'après Xénophon, qui a la même expression, une armée formée des meilleurs éléments, qui n'est pas affaiblie par un mélange de mercenaires ou de lâches ; la fleur de l'armée, tous les ἄνδρες ἀχρεῖοι ayant été mis de côté

(Appian., VIII, 117). En général cependant, καθαρός indique ce qui est pur, ce que l'on envisage comme net, exempt de souillure et de tache; ainsi θρησκεία καθαρὰ καὶ ἀμίαντος (Jacq. I, 27); comparez l'usage constant de la phrase καθαρὸς φόνου, et d'autres semblables.

Disons donc en terminant que, le chrétien étant εἰλικρινής, la sainteté ne tolérera chez lui ni duplicité ni cœur partagé (Jacq. I, 8; IV, 8), ni œil qui n'est point simple (Matt. IV, 22), ni hypocrisie quelconque; en tant qu'il est καθαρὸς τῇ καρδίᾳ, il bannira les μίασματα (2 Pier. II, 20; cf. Tit. I, 15); le μολυσμός (2 Cor. VII, 1), et la ῥυπαρία du péché (Jacq. I, 21; 1 Pier. III, 21; Apoc. XXII, 11). Considéré comme εἰλικρινής, le chrétien ne connaît pas le mensonge; est-il καθαρός? il est exempt des souillures du péché et du monde. Si l'idée d'absence de tout mélange étranger appartient aux deux cas, dans εἰλικρινής cependant cette idée a quelque chose de plus essentiel, caché probablement dans l'étymologie du mot; dans καθαρός, la notion est plus secondaire.

§ LXXXVI. Πόλεμος, μάχη.

Πόλεμος et μάχη se rencontrent souvent ensemble (Hom., Il., I, 177; V, 891; Plato, *Tim.* 19 e; Job XXXVIII,, 23; Jacq. IV, 1); de même πολεμεῖν et μάχεσθαι. Il y a la même différence entre eux qu'entre les deux mots «guerre» et «bataille»; ὁ πόλεμος Πελοποννησιακός,

[1] Elle rappelle le « integer vitæ scelerisque purus » d'Horace.
Dr A. Scheler.

la guerre du Péloponnèse ; ἡ ἐν Μαραθῶνι μάχη, la bataille de Marathon. Considérant ces mots à la lumière de cette antithèse, à savoir que πόλεμος embrasse tout le cours des hostilités, tandis que μάχη ne désigne que le choc lui-même, à main armée, des forces ennemies, disons que Périclès, tout en dissuadant les Athéniens de prêter l'oreille aux demandes des Spartiates, admet pourtant que ceux-ci, avec leurs alliés, pouvaient tenir tête à tous les autres Grecs ensemble dans une seule bataille, mais il nie qu'ils conservassent la même supériorité dans une guerre, c'est à dire contre ceux qui auraient leurs préparatifs de défense disposés d'une autre manière : μάχῃ μὲν γὰρ μιᾷ πρὸς ἅπαντας Ἕλληνας δυνατοὶ Πελοποννήσιοι καὶ οἱ ξύμμαχοι ἀντισχεῖν, πολεμεῖν δὲ μὴ πρὸς ὁμοίαν ἀντιπαρασκευὴν ἀδύνατοι, Thucyd., I, 141.

Mais si πόλεμος et πολεμεῖν retiennent leur signification première et n'en reçoivent pas de secondaire il en est tout autrement de μάχη et de μάχεσθαι. Ces vocables représentent continuellement des conflits qu'on ne vide nullement les armes à la main. Il y a des μάχαι de toutes sortes : ἐρωτικαί (Xenoph., *Hiero* I, 35) ; νομικαί (Tite III, 9 ; cf. 2 Tim. II, 23) ; λογομαχίαι (1 Tim. VI, 4) ; σκιαμαχίαι : comparez aussi Jean VI, 52 ; 2 Tim. II, 24 ; Prov. XXVI, 20, 21.

Eustathe, en commentant Homère (*Il.* I, 177), exprime bien ces différences : Τὸ πόλεμοί τε μάχαι τε, ἢ ἐκ παραλλήλου δηλοῖ τὸ αὐτό, ἢ καὶ διαφορά τις ἔστι ταῖς λέξεσιν, εἴγε μάχεται μέν τις καὶ λόγοις, ὡς καὶ ἡ λογομαχία δηλοῖ. καὶ αὐτὸς δὲ ὁ ποιητὴς μετ' ὀλίγα φησι, μαχεσσαμένω ἐπέεσσι (ver. 304). καὶ ἄλλως δὲ μάχη μὲν, αὐτὴ ἡ τῶν ἀνδρῶν συνεισβολή· ὁ δὲ πόλεμος καὶ ἐπὶ παρατάξεων καὶ μαχίμου καιροῦ

λέγεται. Tittman (*De Synon.* in N. T. p. 66) : « Conveniunt in eo quod dimicationem, contentionem, pugnam denotant, sed πόλεμος et πολεμεῖν de pugna quæ manibus fit proprie dicuntur, μάχη autem et μάχεσθαι de quacunque contentione, etiam animorum, etiamsi non ad verbera et cædes pervenerit. In illis igitur ipsa pugna cogitatur, in his sufficit cogitare de contentione quam pugna plerumque sequitur ».

§ LXXXVII. — Πάθος, ἐπιθυμία, ὁρμή, ὄρεξις

On trouve πάθος trois fois dans le N. T. ; une fois joint à ἐπιθυμία, Col. III, 5. (Pour παθήματα et ἐπιθυμίαι, unis de la même manière, voir Gal. V, 24) ; une autre fois, subordonné à ἐπιθυμία (πάθος ἐπιθυμίας, 1 Thess. IV, 5), tandis que dans le troisième cas où il est employé (Rom. I, 26), πάθη ἀτιμίας désignent des convoitises qui deshonorent ceux qui s'y abandonnent.

Le mot appartient à la terminologie des écoles grecques de philosophie morale. Ainsi Cicéron (*Tusc. Quæst.* IV, 5) : « Quæ Græci πάθη vocant, nobis *perturbationes* appellari magis placet quam *morbos* ». Sur cette préférence, voir III, 10 ; mais bientôt après Cicéron adopte la définition de Zénon : « aversa a recta ratione, contra naturam, animi commotio » ; et ailleurs (*Offic.* II, 5) : « Motus animi turbatus ». L'exacte définition de Zénon, telle que la donne Diogène de Laerce, est comme suit (VII, 1, 63) : ἔστι δὲ αὐτὸ τὸ πάθος ἡ ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν ψυχῆς κίνησις, ἢ ὁρμὴ πλεονάζουσα. Clément d'Alexandrie se rappelle ces mots quand, distinguant entre ὁρμή et πάθος, il écrit (*Strom.* II, 13) : ὁρμὴ μὲν οὖν

φορὰ διανοίας ἐπί τι ἤ ἀπό του· πάθος δέ, πλεονάζουσα ὁρμή, ἡ ὑπερτείνουσα τὰ κατὰ τὸν λόγον μέτρα· ἢ ὁρμὴ ἐκφερομένη, καὶ ἀπειθὴς λόγῳ.

Πάθος n'obtient nulle part dans le N. T. ce sens large dont l'ont revêtu les écoles grecques, et qui dépasse même celui qu'on y attribue à ἐπιθυμία, d'autant plus que ce dernier mot n'était considéré que comme un des nombreux accidents (πάθη) de notre nature (Diog. Laert., vii, 1, 67). Bien loin d'avoir ce sens restreint, ἐπιθυμία revêt dans l'Écriture le sens le plus étendu, embrassant le monde entier des convoitises et des désirs, vers lesquels pousse le θυμός, siège du désir et des appétits naturels, tandis que πάθος désigne plutôt la « morosa delectatio », qui n'est pas tant la maladie de l'âme dans ses opérations plus actives que cet état maladif qui donne naissance à celles-ci, le « morbus libidinis », comme Bengel l'exprime, bien plutôt que la « libido », la « *lustfulness* » des Anglais comme distincte du « lust » lui-même ; ainsi comparez Rom. vii, 5 : τὰ παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν. Théophylacte : πάθος ἡ λύσσα τοῦ σώματος, καὶ ὥσπερ πυρετός, ἢ τραῦμα, ἢ ἄλλη νόσος.

Ἐπιθυμία, qui est τοῦ ἡδέος ὄρεξις, d'après Aristote (*Rhet.* i, 10) ; ἄλογος ὄρεξις, d'après les Stoïciens ; immoderata appetitio opinati magni boni, rationi non obtemperans, d'après Cicéron (*Tusc. Quæst.* iii, 11), se traduit le plus souvent par convoitise (Marc iv, 19 ; Rom. vii, 8 ; Col. iii, 5) et quelquefois par désir (Luc xxii, 15 ; Phil. i, 23). Ἐπιθυμία revêt rarement, dans le N. T., un sens favorable (Luc xxii, 15 ; Phil. i, 23 ; 1 Thess. ii, 17 ; cf. Prov. x, 24 ; Ps. cii, 5), mais bien plus souvent, un mauvais ; il ne signifie pas la

simple « concupiscentia », mais cette « prava concupiscentia » qu'Origène (*in Joan.* tom. 10) affirme être le seul sens du mot chez les Grecs (Aristot., *Rhet.* I, 11). Ainsi ἐπιθυμία κακή (Col. III, 5) ; ἐπιθυμίαι σαρκικαί (1 Pier. II, 11) ; νεωτερικαί (2 Tim. II, 22) ; ἀνόητοι καὶ βλαβεραί (1 Tim. VI, 9) ; κοσμικαί (Tite II, 12) ; φθορᾶς (2 Pier. 1, 4) ; μιασμοῦ (2 Pier. II, 10) ; ἀνθρώπων (1 Pier. IV, 2) ; τῆς ἀπάτης (Ephés. IV, 22) ; τῆς σαρκός (1 Jean II, 16) ; et sans aucune épithète : Rom. VII, 7 ; Jude 16 ; Gen. XLIX, 6 ; Ps. CV, 14. L'ἐπιθυμία est alors, selon la définition de Vitringa : « vitiosa illa voluntatis affectio, qua fertur ad appetendum quæ illicite usurpantur ; aut quæ licite usurpantur, appetit ἀτάκτως. Clément d'Alexandrie l'emploie également dans le même sens mauvais (*Strom.* II, 20) : ἔφεσις καὶ ὄρεξις ἄλογος τοῦ κεχαρισμένου αὐτῇ. Voir comme preuve que c'est toujours dans un sens mauvais qu'il faut faire usage du mot, une longue discussion dans Vitringa, *De concupiscentia vitiosa et damnabili* (*Obss. Sac.* p. 598, sqq.). Nous avons déjà essayé de tracer les relations d'ἐπιθυμία avec πάθος.

Ὁρμή se rencontre deux fois dans le N. T. (Act. XIV, 5 et Jacq. III, 4) ; ὄρεξις, une fois (Rom. I, 27). Ces mots se trouvent souvent ensemble ; ainsi dans Plutarque (*De Amor. Prol.* 1 ; *De Rect. Rat. Aud.* 18 ; avec la note de Wyttenbach), et dans Eusèbe (*Præp. Evang.* XIV, 765 d). Ὁρμή, que Cicéron rend dans un endroit par « appetitio » (*Off.* II, 5), dans un autre par « appetitus animi » (*De Fin.* V, 7), est ainsi défini par les Stoïciens (Plutarch., *De Rep. Stoic.* 11) : ἡ ὁρμὴ τοῦ ἀνθρώπου λόγος ἐστὶ προστακτικὸς αὐτῷ τοῦ ποιεῖν. Ils l'expliquent plus loin comme étant cet « animi motus », qui

est ὄρεξις, s'il s'agit d'un monvement *vers* uue chose, et ἔκκλισις, d'un mouvement pour s'en *éloigner*. Dans Jacques III, 4, la ὁρμή du pilote n'est pas le « impetus brachiorum », mais le « studium et conatus voluntatis ». Comparer pour cet emploi de ὁρμή, Sophocl., ***Philoct.*** 237; Plutarch., ***De Rect. Rat. Aud.*** I; Prov. III, 25; et les nombreux passages dans lesquels ὁρμή s'unit à προαίρεσις (Joseph : *Ant.*, XIX, 6, 3).

Mais si ὁρμή exprime ainsi le mouvement *hostile* et l'élan vers un objet, avec l'intention de le lancer et repousser encore plus loin, comme la ὁρμή d'une lance, d'une armée qui attaque, ὄρεξις (de ὀρέγεσθαι) signifie toujours et partout l'effort, vers un objet avec l'intention de le tirer à soi et de se l'approprier. Très souvent on emploie le mot pour indiquer le besoin de nourriture (Plutarch., ***De Frat. Am.*** 2; ***Symp.*** VI, 2, 1). Dans les ***Définitions*** platoniques (414 b), la philosophie est décrite comme étant : τῆς τῶν ὄντων ἀεί ἐπιστήμης ὄρεξις. Le contexte du seul passage dans le N. T où se présente ὄρεξις (Rom. I, 27; cf. Plutarch., *Quæst. Nat.* 21), prouve suffisamment, d'après le jugement de Saint Paul, quelles viles jouissances convoitaient les païens.

§ LXXXVIII. — Ἱερός, ὅσιος, ἅγιος, ἁγνός.

Ἱερός n'exprime jamais dans le N. T., et très rarement ailleurs, des qualités morales. Son absence du N. T. (on ne l'y rencontre que deux fois : I Cor. IX, 13; 2 Tim. III, 15) est chose remarquable. On le trouve bien dans le livre des Maccabées, mais seulement une fois dans les Septante (Jos. VI, 8). Quoi qu'il en soit, dans

aucun de ces cas, il ne s'applique à des personnes, qui seules sont des êtres moraux, mais à des choses. Plutarque s'en sert pour désigner des personnes, comme lorsqu'il appelle les gymnosophistes indiens des ἄνδρες ἱεροί καὶ αὐτόνομοι (*De Alex. Fort.* I, 10), mais cet emploi est chose très rare. Ἱερός (τῷ θεῷ ἀνατεθειμένος, Suidas) se rapproche de très près du latin *sacer* (« quidquid destinatum est Diis *sacrum* vocatur »), et du français, « *sacré* ». Il désigne ce à quoi s'attache une certaine inviolabilité, ainsi, ἱερὸς καὶ ἄσυλος λόγος (Plutarch., *De Gen. Soc.* 24). Ce caractère inviolable dérive des relations plus ou moins éloignées de la chose sacrée avec Dieu; aussi θεῖος et ἱερός sont-ils souvent joints ensemble (Plato, *Tim.* 45 a). Écoutons Tittmann : « In voce ἱερός proprie nihil aliud cogitatur, quam quod res quædam aut persona Deo sacra sit, nulla ingenii morumque ratione habita ; imprimis quod sacris inservit ». Le ἱερεύς est donc un personnage *sacré*, qui sert à l'autel de Dieu; mais cela n'implique nullement qu'il soit un *saint;* il peut être un Hophni, un Caïphe, un Alexandre Borgia. La vraie antithèse de ἱερός est βέβηλος, comme l'est encore, mais à un degré moindre, μιαρός (2 Macc. V, 19).

Ὅσιος va plus souvent de pair avec δίκαιος, dans un but de distinction, qu'avec les mots qui sont ici associés; et, sans aucun doute, ces deux vocables se rencontrent fréquemment ensemble; ainsi dans Platon (*Theæt.* 176 b; *Rep.* X, 615 b), dans Josèphe (*Ant.* VIII, 9, 1), et dans le N. T. (Tite I, 8). Joignez-y les dérivés de ces deux mots; ὁσίως et δικαίως (1 Thess. II, 10); ὁσιότης et δικαιοσύνη (Plato, *Prot.* 329 c; Luc I, 75; Ephés. IV,

24; Sag. IX, 3; Clément de Rome, I Cor. 48). On assure souvent que ὅσιος indique l'homme qui a soin d'accomplir ses devoirs envers Dieu, et δίκαιος, celui qui les accomplit envers les hommes. Dans les classiques grecs, il est certain que nous trouvons bien des passages qui affirment ouvertement ou implicitement cette différence, comme dans un endroit souvent cité de Platon (*Gorg*. 507 b) : καὶ μὴν περὶ τοὺς ἀνθρώπους τὰ προσήκοντα πράττων, δίκαι' ἂν πράττοι, περὶ δὲ θεοὺς ὅσια[1]). Antonin dit (VII, 66), qu'il était δίκαιος τὰ πρὸς ἀνθρώπους, ὅσιος τὰ πρὸς θεούς : cf. Plutarch., *Demet*. 24; Charito, I, 10, 4; et bon nombre de passages dans Rost et Palm (*Lexiques*, s. v.). Il n'y a rien cependant qui nous autorise à transférer cette distinction au N. T., rien qui restreigne δίκαιος à celui qui accomplit exactement les commandements de la seconde Table (voyez Luc I, 6; Rom. I, 17; 1 Jean II, 1), ou qui limite ὅσιος à celui qui remplissait les devoirs prescrits par la première Table (voyez Act. II, 27; Héb. VII, 26). Il est d'avance improbable qu'une telle distinction y trouve place. De fait, l'Écriture, qui reconnaît toute justice comme ne formant qu'un corps, comme surgissant d'une même racine et obéissant à une même loi, n'a point de place pour une

---

[1] Il n'en est pas tout-à-fait de même dans l'*Euthyphron*, où Platon considère τὸ δίκαιον, ou δικαιοσύνη, comme étant la somme totale de la vertu, dont ὁσιότης ou la piété est une partie. Dans ce dialogue, qui est dans son ensemble une discussion sur ὅσιον, Platon fait dire à Euthyphron (12 e) : τοῦτο τοίνυν ἔμοιγε δοκεῖ, ὦ Σώκρατες · τὸ μέρος τοῦ δικαίου εἶναι εὐσεβές τε καὶ ὅσιον, τὸ δὲ περὶ τὴν τῶν θεῶν θεραπείαν · τὸ δὲ περὶ τὴν τῶν ἀνθρώπων τὸ λοιπὸν εἶναι τοῦ δικαίου μέρος. Socrate admet cela; il a même forcé Euthyphron à l'admettre.

antithèse de ce genre. Celui qui aime son frère et qui remplit ses devoirs envers lui, l'aime en Dieu et pour Dieu. Le second grand commandement n'est pas coordonné au premier qui est le plus grand, mais il lui est subordonné, et même il y est inclus (Marc VII, 30, 31).

Si ἱερός répond au latin « sacer », ὅσιος se rendra par « sanctus » (« sancitus »), comme opposé à « pollutus ». Quelques anciens grammairiens le font dériver de ἅζεσθαι, synonyme homérique de σέβεσθαι, et ils ont raison quant au sens, mais ils ont tort quant à l'étymologie. Dans le grec classique, on emploie ὅσιος bien plus souvent en parlant des choses que des personnes; ὁσία, avec βουλή ou δίκη sous-entendu, exprime alors les ordonnances éternelles du droit qu'aucune loi ou coutume des hommes n'a établies, car elles leur sont antérieures, fondées sur la divine constitution de l'univers moral et sur les relations de l'homme avec cet univers. Le ὅσιος, en allemand « fromm », révère ces lois éternelles et remplit les devoirs qu'elles imposent. Platon joint ce mot à εὔορκος (*Pol.* 293 *d*), Plutarque à θεῖος (*De Def. Orat.* 40); Xénophon l'oppose souvent à ἐπίορκος. Ce qui viole ces ordonnances éternelles est ἀνόσιον; ainsi, le Grec considère la coutume égyptienne de se marier entre frère et sœur, et plus encore celle des Perses, entre mère et fils, comme un « incestum » (in-castum), une μηδαμῶς ὁσία, comme Platon (*Leg.* VIII, 858 *b*) appelle des unions dont toute loi humaine ne pourrait que renforcer l'abomination. Telle aussi serait l'omission des rites de la sépulture, quand on pouvait les accomplir; tel le crime d'Antigone, par exemple, si, pour obéir à l'édit de Créon, elle avait souffert que le corps de son frère fût privé de

sépulture (Sophocl., *Antig.* 74). Jamais on n'a exprimé la nature du ὅσιον et quels devoirs il impose en termes plus nobles que ceux du poëte dans ces paroles qu'il met dans la bouche d'Antigone :

> Οὐδὲ σθένειν τοσοῦτον ᾠόμην τὰ σὰ
> Κηρύγμαθ', ὥστ' ἄγραπτα κἀσφαλῆ θεῶν
> Νόμιμα δύνασθαι θνητὸν ὄνθ' ὑπερδραμεῖν (453-5).

Ce caractère du ὅσιον, comme désignant quelque chose d'antérieur, de supérieur à toute législation humaine, pose la même antithèse entre ὅσια et νόμιμα qui existe en latin entre « fas » et « jus ». Que l'on étudie maintenant l'emploi de ὅσιος dans le grec sacré, on trouvera, comme c'était inévitable, qu'il gagne en profondeur et en intensité de signification ; au reste, il demeure fidèle au sens qu'il avait déjà chez les classiques. Nous avons un témoignage frappant de la différence qui existait, au moins dans la pensée des traducteurs des Septante, entre ὅσιος et ἅγιος, dans ce fait très remarquable que, si ὅσιος est employé une trentaine de fois pour rendre חָסִיד (Deut. xxxiii, 8 ; 2 Sam. xxii, 26; Ps. iv, 4), et ἅγιος peut-être une centaine pour traduire קָדוֹשׁ (Exod. xix, 6; Nomb. vi, 5; Ps. xv, 3), dans aucun cas ὅσιος n'est employé à la place du dernier ni ἅγιος à celle du premier ; et la même loi tient toujours bon, je crois, pour les dérivés de ces mots. Chose peut-être plus singulière encore, d'entre les autres mots grecs qu'on emploie rarement et par exception pour rendre les deux vocables hébreux, il n'en est aucun qui, s'il est employé pour désigner l'un des deux termes, le soit également pour l'autre; ainsi καθαρός, employé pour rendre le se-

cond des mots hébreux (Nomb. v, 17) ne l'est jamais pour exprimer le premier ; tandis que, d'un autre côté, ἐλεήμων (Jér. III, 12), πολυέλεος (Exod. XXXIV, 6), εὐλαβής (Mic. VII, 2), employés pour rendre le premier mot, ne le sont pas une seule fois pour le second.

Ἅγιος et ἁγνός sont très probablement des formes différentes d'un seul et même mot. En tout cas, ils ont en commun la racine ἉΓ, qui reparaît dans le latin de « sac » dans « sacer », dans « sancio » et dans beaucoup d'autres mots. Nos deux vocables auront donc tout naturellement beaucoup d'autres points de contact, quoiqu'ils occupent, pour le sens, deux départements bien distincts.

L'idée fondamentale de ἅγιος est la mise à part, la consécration au service de Dieu, idée qui adhère toujours au mot, comme au latin « sacer », que cette consécration soit ἀνάθημα ou ἀνάθεμα; et remarquez ici son rapport avec ἁγής, ἅγος. Mais quand on est séparé du monde et qu'on est consacré à Dieu, on n'est pas loin d'être séparé des souillures de ce monde et de participer à la pureté de Dieu ; de cette manière ἅγιος a rapidement acquis un sens moral. Les Juifs devaient être un ἔθνος ἅγιον, non seulement dans ce sens, qu'ils devaient être l'héritage de Dieu, mais qu'ils devaient se séparer des abominations des nations qui les entouraient ; Dieu lui-même, étant absolument séparé du mal, et ne pouvant en aucune manière pécher, porte le titre de ἅγιος par excellence (Lév. x, 3 ; Apoc. III, 7).

Le cas est un peu différent pour ἁγνός. Ἁγνεία (1 Tim. IV, 12 ; V, 2), que les *Définitions* dites de Platon (414 *a*) expliquent trop vaguement comme étant : εὐλάβεια τῶν



πρὸς τοὺς θεοὺς ἁμαρτημάτων· τῆς θεοῦ τιμῆς κατὰ φύσιν θεραπεία; que Clément d'Alexandrie ne rend pas non plus assez distinctement quand il la dépeint comme étant : τῶν ἁμαρτημάτων ἀποχή, ou encore comme étant : φρονεῖν ὅσια (*Strom.* v, 1), est mieux caractérisée par Suidas quand il l'appelle une ἐπίτασις σωφροσύνης, ou par Phavorinus en ces mots : ἐλευθερία παντὸς μολυσμοῦ σαρκὸς καὶ πνεύματος. Les Pères apostoliques joignent ἁγνεία deux fois à σωφροσύνη (C. Rom., I *Cor.* 21; Ignat., *Ephes.* 10). Ἁγνός joint à ἀμίαντος (C. Rom., I *Cor.* 29), désigne ce qui est pur; quelquefois seulement ce qui l'est extérieurement et cérémoniellement, comme dans ce vers d'Euripide :

Ἁγνὸς γάρ εἰμι χεῖρας, ἀλλ' οὐ τὰς φρένας

(*Orestes*, 1604); comparez *Hippolyte*, 316, 317, et l'emploi de ἁγνίζειν, dans le sens d' « expiare », Sophocl., *Ajax*, 640. Ce dernier mot ne dépasse jamais dans les Septante la signification d'une purification cérémonielle (Jos. III, 5; 2 Chron. XXIX, 5). Voyez encore 2 Macc. I, 33. Il n'atteint pas même à cette hauteur dans quatre cas sur sept où il se présente dans le N. T. (Jean XI, 55; Act. XXI, 24, 26; XXIV, 18; comp. ἁγνισμός, Act. XXI, 26). Ἁγνός cependant signifie souvent ce qui est pur dans le sens le plus élevé. C'est une épithète fréquemment appliquée aux dieux et aux déesses des païens : à Cérès, à Proserpine, à Jupiter (Sophocl., *Philoct.*, 1273; Pind., *Olymp.*, VII, 60; et la note de Dissen), et à Dieu lui-même (1 Jean III, 3). Voyez pour les usages plus nobles de ἁγνός dans les Septante, où, néanmoins il se trouve très rarement comparativement à ἅγιος, Ps. XI, 7; Prov. XX, 9. Comme il n'existe point

d'impuretés comparables à celles de la chair, car elles souillent à la fois le corps et l'esprit (1 Cor. vi, 18, 19), ἁγνός est l'épithète par excellence pour exprimer l'innocence à l'endroit de ces péchés (Plutarch., *Præc. Conj.* 44; *Quæst. Rom.* 20; cf. Tite ii, 5). Quelquefois, dans un sens encore plus restreint, il exprime non la chasteté simplement, mais la virginité; ainsi ἀκήρατος γάμων τε ἁγνός (Plato, *Leg.*, viii, 840 *e*); ἁγνεία possède également un sens semblable (Ignat., *ad Polyc.* 5).

Si nous venons de dire vrai, le fils de Jacob, Joseph, se montre ὅσιος, en présence des sollicitations de sa maîtresse égyptienne. Il respecte ces saints et éternels liens du mariage que Dieu a formés et qu'il ne pouvait rompre sans pécher contre Dieu. « Comment ferai-je un si grand mal et pécherai-je contre Dieu? » Il se montre ἅγιος en refusant de se prêter à toute relation criminelle avec cette femme, et ἁγνός en conservant son corps chaste et pur.

§ LXXXIX. — Φωνή, λόγος.

Les grammairiens grecs et les philosophes naturalistes (v. Lersch, *Sprachphilosophie der Alten*, 3ᵉ part. p. 35, 45 et passim) ont beaucoup écrit sur ces mots et sur leurs rapports l'un avec l'autre. Φωνή, de φάω, ὡς φωτίζουσα τὸ νοούμενον (Plutarch., *De Plac. Phil.* 19), se distingue de ψόφος en ce que φωνή est le cri d'une *créature vivante* (ἡ δὲ φωνὴ ψόφος τίς ἐστιν ἐμψύχου, Aristote); la φωνή est attribuée à Dieu (Matt. iii, 17), aux hommes (Matt. iii, 3), aux animaux (Matt. xxvi, 34), et, quoique improprement, aux choses inanimées (1 Cor. xiv, 7),

comme à la trompette (Matt. xxiv, 31), au vent (Jean iii, 8), au tonnerre (Apoc. vi, 1). Mais λόγος, parole, discours, ou expression rationnelle du νοῦς, parlée (προφορικός, et ainsi φωνὴ τῶν λόγων, Dan. vii, 11), ou non-parlée (ἐνδιάθετος), étant le corrélatif de la raison, ne peut être attribué qu'à l'homme (λόγου κοινωνεῖ μόνον ἄνθρωπος, τὰ δὲ ἄλλα φωνῆς, Arist., *Probl.* ii, 55), aux anges ou à Dieu. Φωνή peut être un simple cri inarticulé, qu'il parte de l'homme ou de l'animal, et c'est pourquoi la définition des Stoïciens (Diog. Laert., vii, 55) : ζώου μέν ἐστι φωνὴ ἀὴρ ὑπὸ ὁρμῆς πεπληγμένος, ἀνθρώπου δέ ἐστιν ἔναρθρος καὶ ἀπὸ διανοίας ἐκπεμπομένη, ne saurait tenir. Elle transfère à φωνή ce qui ne peut être constamment affirmé que de λόγος ; il y a plus, quand on voulut mettre les deux mots en antithèse l'un avec l'autre, le point qui fut surtout établi, c'est que φωνή est un πνεῦμα ἀδιάρθρωτον. Il en est autrement de λόγος, dont les Stoïciens disent eux-mêmes : λόγος ἀεὶ σημαντικός ἐστι (§ 57), et de λέγειν qui est τὸ τὴν νοουμένου πράγματος σημαγτικὴν προφέρεσθαι φωνήν. Comparez Plutarque (*De Anim. Proc.* 27) : φωνή τίς ἐστὶν ἄλογος καὶ ἀσήμαντος, λόγος δὲ λέξις ἐν φωνῇ σημαντικῇ διανοίας[1]. Dans son traité *De Genio Socratis* Plutarque entre dans de longs détails sur les rapports de φωνή et de λόγος et sur les fonctions plus élevées de λόγος. Voici ce qu'il affirme avoir été le démon de Socrate (c. 20) : τὸ δὲ προσπίπτον, οὐ φθόγγον, ἀλλὰ λόγον ἄν τις εἰκάσειε δαίμονος, ἄνευ φωνῆς ἐφαπτόμενον αὐτῷ τῷ δηλουμένῳ τοῦ νοοῦντος. Πληγῇ γὰρ ἡ φωνὴ προσέοικε τῆς ψυχῆς,

---

[1] Sur la distinction entre λόγος et λέξις, dont le dernier mot ne se rencontre pas dans le N. T., voir Peteau, *De Trin.* vi, 1. 6.

δι' ὤτων βίᾳ τὸν λόγον εἰσδεχομένης, ὅταν ἀλλήλοις ἐντυγχάνωμεν. Ὁ δὲ τοῦ κρείττονος νοῦς ἄγει τὴν εὐφυᾶ ψυχὴν, ἐπιθιγγάνων τῷ νοηθέντι, πληγῆς μὴ δεομένην.

Tout le chapitre est du plus grand intérêt théologique, d'autant plus que les plus célèbres docteurs de l'Eglise des premiers siècles, surtout Origène, en grec (*in Joan.*, tom., II, § 26), et Augustin, en latin, aimaient à transférer cette antithèse de φωνή et de λόγος à Jésus-Christ et à Jean Baptiste, qui ne réclamait rien autre que d'être « la voix qui crie dans le désert » (Jean I, 23), comme son Maître, d'être proclamé la *Parole* par excellence, celle qui était avec Dieu et qui était Dieu (Jean I, 1). En établissant la relation entre Jésus et Jean, telle que l'expriment les termes de voix et de parole, « vox » et « verbum », φωνὴ et λόγος, Augustin, avec une singulière subtilité, fait voir de combien de manières ces termes sont propres à mettre au jour de telles relations. Une parole, fait-il observer, est quelque chose, même sans une voix, car une parole dans le cœur est aussi véritablement une parole qu'après qu'elle en est sortie; tandis qu'une voix n'est rien qu'un simple son, un cri dans le vide, à moins qu'elle ne soit l'expression d'une parole. Mais unie à la parole, la voix précède d'une certaine manière la parole, car le son frappe l'oreille avant que le sens de la parole soit parvenu à l'esprit. Si cependant la voix précède la parole dans l'acte de la communication, elle ne la précède pas en réalité; c'est l'inverse qui a lieu. Ainsi quand nous parlons, la parole qui est en nous doit précéder la voix qui passe sur nos lèvres et qui est encore le moyen par lequel la parole qui est en nous arrive à un autre et

devient aussi une parole en lui; mais cela fait, ou plutôt dans l'acte même, la voix a passé, elle n'existe plus; mais la parole reçue dans le cœur de notre prochain aussi bien que dans le nôtre, cette parole demeure. Augustin applique ces phénomènes au Seigneur et à son précurseur. Jean n'est rien sans Jésus : Jésus est exactement ce qu'il était auparavant sans Jean; quoi que ce soit par Jean que la connaissance de Jésus est parvenue aux hommes.

Jean fut le premier quant au temps, cependant celui qui vint après lui, avait été très réellement avant lui. Jean, sa mission finie, disparut, car il n'y avait pas de raison pour qu'il restât en permanence dans l'Église de Dieu; mais Jésus; dont il avait parlé, et auquel il avait rendu témoignage, demeure à toujours (*Serm.* 293, § 3): « Johannes vox ad tempus, Christus verbum in principio æternum. Tolle verbum, quid est vox? Ubi nullus est intellectus, inanis est strepitus. Vox sine verbo aurem pulsat, cor non ædificat. Verumtamen in ipso corde nostro ædificando advertamus ordinem rerum. Si cogito quid dicam, jam verbum est in corde meo: sed ad te loqui volens, quæro quemadmodum sit etiam in corde tuo, quod jam est in meo. Hoc quærens quomodo ad te perveniat, et in corde tuo insideat verbum quod jam est in corde meo, assumo vocem, et assumta voce loquor tibi; sonus vocis ducit ad te intellectum verbi, et cum ad te duxit sonus vocis intellectum verbi, sonus quidem ipse pertransit, verbum autem quod ad te sonus perduxit, jam est in corde tuo, nec recessit a meo. » Cf. *Serm.*, 288, § 3; 289, § 3.

§ XC. — Λόγος, μῦθος.

Λόγος se traduit aussi souvent par « sermo » que par « verbum », et signifie un discours suivi aussi bien qu'une fugitive parole. On connaît les discussions d'autrefois pour savoir si λόγος, dans son application la plus élevée (Jean I, 1), ne devait pas se rendre plutôt par *sermo* que par *verbum*. Sur cette matière, voyez Petavius, *De Trin.* VI, I, 4-6. Sans nous arrêter à cet emploi exceptionnel et purement théologique de λόγος, disons que ce vocable exprime souvent dans le N. T. celui qui mérite au plus haut titre ce nom, étant « la Parole de Dieu » (Act. IV, 31), « la Parole de la vérité » (2 Tim. II, 15; Luc I, 2; Jacq. I, 22; Act. VI, 4). On pourrait établir ici des rapports de ressemblance et de dissemblance entre λόγος et μῦθος, car il fut un temps où il n'existait qu'une bien faible différence entre nos deux mots, mais elle alla s'agrandissant toujours plus, jusqu'à ce qu'à la fin un abîme se creusa entre les deux termes.

Μῦθος a traversé trois degrés de développement, mais en passant de l'un à l'autre, il n'a point abandonné son ancienne signification, comme, du reste, cela se voit souvent. A son point de départ, μῦθος n'implique rien qui tienne de la fable, encore moins qui soit faux. Il vient se ranger à côté de ῥῆμα, ἔπος, λόγος, et comme sa parenté avec μύω, μυέω, μύζω, l'indique suffisamment, μῦθος doit avoir signifié la parole renfermée dans l'idée et que les lèvres laissent à peine échapper (voyez Creuzer, *Symbolik*, vol. IV, p. 517) ; mais il n'y a pourtant pas trace d'un tel sens réellement en usage, car

déjà au temps d'Homère, μῦθος signifiait la parole parlée (Il. xviii, 254).

Les poètes tragiques et tous ceux qui veulent imiter Homère dans leur style, continuent à employer μῦθος dans ce dernier sens, ainsi Eschyle (*Eumen.*, 582) et Euripide (*Phoen.*, 455), et cela à une époque où le mot, en prose attique, avait presque ou entièrement changé cette signification pour une autre.

Parvenu au second degré de son développement, μῦθος forme déjà antithèse avec λόγος, quoiqu'on l'emploie encore dans un sens honnête, souvent même honorable. Il exprime alors ce que l'on conçoit dans l'esprit comme opposé à ce qui est réellement vrai. Le fait n'existe pas au pied de la lettre, il peut pourtant être quelquefois plus vrai que la vérité même et impliquer un enseignement plus élevé : λόγος ψευδής, εἰκονίζων τὴν ἀλήθειαν (Suidas); il n'est pas ἀληθής, cependant, comme on l'a dit, c'est quelque chose ἀληθείας ἔχων ἔμφασιν. Il y a un λόγος ἐν μύθῳ (« veritas quæ in fabulæ involucro latet, » comme s'exprime Wyttenbach, *Annot. in Plutarch.*, vol. ii, pars i, p. 406), qui peut avoir infiniment plus de valeur que ce qui est en réalité. Μῦθος avait acquis déjà ce sens dans Hérodote (ii, 45) et dans Pindare (*Olymp.*, i, 29), et la prose attique, comme on l'a fait observer, n'en connaît presque point d'autre (Plato, *Gorg.*, 523 *a*; *Phæd.*, 61 *a*; *Leg.*, ix, 872 *d*; Plutarch., *De Ser. Num. Vin.*, 18; *Symp.*, i, 1, 4).

Mais dans un monde comme le nôtre, la fable dégénère bientôt en mensonge; les mots, « histoire », « conte » et bien d'autres rendent témoignage de ce fait. Aussi μῦθος, arrivé à son troisième degré, signifie-t-il la

fable, mais non plus la fable s'efforçant d'être, et étant souvent, le véhicule de quelque vérité supérieure, mais bien la fable *qui ment* en dépit de toutes ses prétentions à être ce qu'elle n'est pas : et tel est l'unique sens que le N. T. reconnaisse à μῦθος; les apocryphes de l'A. T. s'y prêtent aussi une fois (Ecclus. xx, 19). Le N. T. nous parle donc de μῦθοι : βέβηλοι καὶ γραώδεις (1 Tim. iv, 7), Ἰουδαϊκοί (Tit. i, 14), σεσοφισμένοι (2 Pier i, 16). Cf. μῦθοι πεπλασμένοι (Diod. Sicul., i, 93). Les deux autres acceptions du mot : (1 Tim. i, 4; 2 Tim. iv, 4), portent également le cachet du dédain et du mépris.

On le voit, λόγος et μῦθος, qui partent ensemble ou du moins séparés seulement de quelques pas, s'éloignent graduellement l'un de l'autre et, leur antagonisme croissant toujours, se posent à la fin en adversaires déclarés, comme du reste doivent ouvertement le faire les mots aussi bien que les hommes, quand ils commencent à s'attacher l'un au royaume de la lumière et de la vérité, l'autre à celui des ténèbres et du mensonge.

---

[1] « Légende », ce mot d'une signification si honorable au commencement, qu'il désignait, et, avec raison, ce qui méritait d'être lu, a fini par représenter « un tas de vanités frivoles et scandaleuses » (Hooker). A peu de chose près, ce terme a donc subi le même sort que μῦθος; et des influences très semblables ont été à l'œuvre pour dégrader les deux mots.

A cette remarque de l'auteur nous ajouterons celle-ci du Dr A. Scheler : « Légende = liber acta sanctorum per totius anni circulum digesta continens », sic dictus quia certis diebus *legenda* » in ecclesia et in sacris synaxibus designabantur a moderatore chori ». *Diction. d'Etymologie française*. (Trad.)



§ XCI. — Τέρας, σημεῖον, δύναμις, ἔνδοξον, παράδοξον, θαυμάσιον.

Ces mots ont ceci de commun, qu'ils servent tous à caractériser les œuvres surnaturelles qu'a faites Jésus-Christ pendant les jours de sa chair; ainsi σημεῖον, Jean II, 11; Act. II, 19; τέρας, Act. II, 22; Jean IV, 48; δύναμις, Marc VI, 2; Act. II, 22; ἔνδοξον, Luc XIII, 17; παράδοξον, Luc V, 26; θαυμάσιον, Matt. XXI, 15; mais les trois premiers mots, dont on se sert infiniment plus souvent, sont employés pour désigner les mêmes œuvres surnaturelles faites par les apôtres dans la puissance de Christ (2 Cor. XII, 12). On trouvera, en les examinant de plus près, qu'ils représentent, non pas tant différentes espèces de miracles que des miracles considérés sous des aspects divers et à différents points de vue.

Τέρας et σημεῖον vont souvent de pair dans le N. T. (Jean IV, 48; Act. II, 22; IV, 30; 2 Cor. XII, 12); on les rencontre sans cesse dans les Septante (Exod. VII, 3, 9; Deut. IV, 34; Néh. IX, 10; Dan. VI, 27); le premier terme=מוֹפֵת, et le second=אוֹת. Ils se présentent souvent aussi dans le grec profane, chez Josèphe (*Ant.* XX, 8, 6); dans Plutarque (*Sep. Sap. Con.* 3); dans Polybe (III, 112, 8); dans Philon (*De Vit. Mos.* I, 16). Les anciens aimaient à tirer une ligne de démarcation entre ces mots, mais il faut l'effacer, comme on le verra après un sérieux examen. Ammonius établit clairement cette distinction : τέρας σημείου διαφέρει· τὸ μὲν γὰρ τέρας παρὰ φύσιν γίνεται, τὸ δὲ σημεῖον παρὰ συνήθειαν; et encore Théophylacte (*in Rom.* XV, 19): διαφέρει δὲ σημεῖον καὶ

τέρας τῷ τὸ μὲν σημεῖον ἐν τοῖς κατὰ φύσιν λέγεσθαι, καινοπρεπῶς μέντοι γινομένοις, οἷον ἐπὶ τοῦ τὸ τὴν πενθερὰν Πέτρου πυρέττουσαν εὐθέως ἰαθῆναι (Matt. VIII, 15), τὸ δὲ τέρας ἐν τοῖς μὴ κατὰ φύσιν, οἷον τὸ τὸν ἐκ γενέτης τυφλὸν ἰαθῆναι (Jean IX, 7); comparez Suicer, *Thes.* s. v. σημεῖον. Mais, à la vérité, cette distinction disparaît entièrement dès qu'on l'examine — comme Fritzsche l'a surabondamment montré dans une note qui a de la valeur, à propos de Rom. XV, 19 — et il est difficile de comprendre qu'il y ait tant d'interprètes qui la répètent en l'acceptant. Un tremblement de terre, quelque rare qu'il soit, ne peut pas être considéré comme une chose παρὰ φύσιν, et ne peut point, par conséquent, d'après la distinction établie ci-dessus, être appelé un τέρας, et cependant Hérodote (VI, 98) donne ce nom au seul tremblement qui, à sa connaissance, se soit fait sentir à Délos. On ne considérera pas non plus l'action de l'aigle, qui enleva dans ses serres un serpent et le laissa tomber au milieu de l'armée de Troie, comme étant au-dessus et en dehors de la nature, et cependant Homère (Il. XII, 209) appelle ce rapt Διὸς τέρας αἰγιόχοιο[1]. D'un autre côté, sont au-dessus et en dehors de la nature : la guérison par un seul mot d'un homme né boiteux, l'apaisement de la faim de plusieurs milliers de personnes et cela au moyen de quelques pains, la résurrection d'un homme mort depuis quatre jours; tous faits qui, sont appelés dans l'Écriture, des σημεῖα (Act. IV, 16; Jean VI, 14; XI, 47). Comparez Plutarque (*Sept. Sap.*

[1] Sur l'idée homérique de τέρας, voir une discussion approfondie de Nägelsbach, *Homerische Theologie*, p. 168, 599.

Con. 3), qui appelle une naissance monstrueuse à la fois un τέρας et un σημεῖον.

Il est donc évident qu'il faut chercher ailleurs la distinction. Origène ne la saisit pas quand il dit (*in Rom.* xv, 19) : « Signa (σημεῖα) appellantur in quibus cum sit aliquid mirabile, indicatur quoque aliquid futurum. Prodigia (τέρατα) vero in quibus tantummodo aliquid mirabile ostenditur. » Le même miracle est plutôt envisagé d'un côté, comme un τέρας, de l'autre comme un σημεῖον, et les mots, le plus souvent, se rapportent non à des classes différentes de miracles, mais à différentes qualités dans les mêmes miracles. Pour me servir du langage même de Lampe (*Comm. in Joh.*, vol. I, p. 513): « Eadem enim miracula dici possunt ***signa***, quatenus aliquid seu occultum seu futurum docent; et *prodigia* (τέρατα), quatenus aliquid extraordinarium, quod stuporem excitat, sistunt. Hinc sequitur signorum notionem latius patere, quam prodigiorum. Omnia prodigia sunt ***signa***, quia in illum usum a Deo dispensata, ut arcanum indicent. Sed omnia signa non sunt prodigia, quia ad signandum res cœlestes aliquando etiam res communes adhibentur. »

Τέρας, qui n'est certainement pas dérivé de τρέω comme voulant dire ce qui effraie, mais qu'on met en général en rapport avec τηρέω, comme désignant ce que d'habitude on observe et on *conserve*, à cause de quelque chose d'extraordinaire dont on se souvient, τέρας, disons-nous, représente le miracle comme étant un sinistre augure, ou un prodige qui surprend, impose, excite l'étonnement. Ailleurs il signifie fréquemment des apparitions étranges dans les cieux, et peut-être plus souvent encore des

naissances monstrueuses sur la terre (Hérodot., VII, 57; Plato, *Crat.*, 393 *b*). On l'emploie donc ainsi très souvent dans le sens du latin « monstrum »[1]. (« Nec dubiis ea signa dedit Tritonia *monstris* », Virgile), ou du σῆμα d'Homère (Il. II, 308 : ἔνθ' ἐφάνη μέγα σῆμα, δράκων). Origène (*in Joh.*, tom. XIII, § 60; *in Rom.*, Lib. X, § 12) attire l'attention sur le fait que jamais le nom de τέρατα n'est appliqué dans le N. T. à ces œuvres qui étonnent, à moins qu'elles ne soient associées à quelque autre nom. On les appelle souvent σημεῖα, souvent δυνάμεις, souvent τέρατα καὶ σημεῖα, plus d'une fois τέρατα, σημεῖα, καὶ δυνάμεις, mais jamais τέρατα tout court.

Certes, il valait la peine de faire cette observation, car le fait sur lequel on attire notre attention caractérise, en effet, au plus haut degré les miracles de la Nouvelle Alliance à savoir que le titre par lequel, plus qu'aucun autre, les miracles sembleraient se rattacher aux prodiges et aux augures du monde païen, et posséder avec eux quelque chose en commun, ne se rencontre jamais dans le N. T. qu'avec l'appui de quelque autre mot qui suggère nécessairement des pensées plus élevées à l'endroit des miracles.

Mais les miracles sont aussi des σημεῖα. Basile le Grand (*in Isaï.* VII, § 198) définit bien le σημεῖον : ἔστι σημεῖον πρᾶγμα φανερόν, κεκρυμμένου τινὸς καὶ ἀφανοῦς ἐν ἑαυτῷ τὴν

---

[1] Augustin écrit sur ce même groupe de vocables latins (*De Civ. Dei.*, XXI, 8) : « *Monstra* sane dicta perhibent a monstrando, quod aliquid significando demonstrant, et *ostenta* ab ostendendo, et *portenta* a portendendo, id est, præostendendo, et *prodigia* quod porro dicant, id est, futura prædicant ». Comp. Cicero, *De Divin.*, I, 42.

δήλωσιν ἔχον; et bientôt après : ἡ μέντοι Γραφὴ τὰ παράδοξα, καὶ παραστατικά τινος μυστικοῦ λόγου σημεῖα καλεῖ. Parmi tous les noms que portent les miracles, c'est celui de σημεῖον qui en fait ressortir le but moral avec le plus de clarté, comme c'est celui de τέρας qui le fait le moins. Il est impliqué dans le mot de σημεῖον que l'objet principal, le but par excellence du miracle, c'est de nous conduire à quelque chose en dehors de lui et qui le dépasse. Ce mot déclare que le miracle est, pour ainsi dire, le poteau-indicateur de Dieu (διοσημεία, signe de Zéus, est un terme assez souvent employé par les auteurs grecs plus récents). Voir Esaïe vii, 11; xxxviii, 7. Sa valeur n'est pas tant dans sa nature que dans sa révélation par rapport à la grâce et à la puissance de celui qui le fait, ou par rapport aux relations qu'il entretient avec un monde supérieur (Marc xvi, 20; Act. xiv, 3; Héb. ii, 4; Exod. vii, 9, 10; 1 Rois xiii, 3). Lampe dit excellemment : « Designat sane σημεῖον natura sua rem non tantum extraordinariam, sensusque percellentem, sed etiam talem, quæ in rei alterius, absentis licet et futuræ, *significationem* atque *adumbrationem* adhibetur, unde et prognostica (Matt. xvi, 3) et typi (Matt. xii, 39; Luc. xi, 29) nec non *sacramenta*, quale est illud circumcisionis (Rom. iv, 11), eodem nomine in N. T. exprimi solent. Aptissime ergo hæc vox de miraculis usurpatur, ut indicet, quod non tantum admirabili modo fuerint perpetrata, sed etiam sapientissimo consilio Dei ita directa atque ordinata, ut fuerint simul *characteres* Messiæ, ex quibus cognoscendus erat, *sigilla* doctrinæ quam proferebat, et beneficiorum gratiæ per Messiam jam præstandæ, nec non typi viarum Dei, earumque

circumstantiarum per quas talia beneficia erant applicanda. » Il est à regretter qu'on ne traduise pas toujours σημεῖον par signe et que dans l'Évangile selon Saint Jean, où il revient très souvent, ce soit le terme plus vague de « miracle » que l'on substitue à celui de « signe », et quelquefois avec perte sérieuse, par exemple, III, 2; VII, 31; X, 41; et surtout, VI, 26.

Mais les miracles sont aussi des actes de « puissance » (δυνάμεις = « virtutes »), des manifestations de ce grand pouvoir de Dieu qui était inhérent au Christ, lui-même « la grande puissance de Dieu », appellation que le magicien Simon permit qu'on lui donnât d'une manière blasphématoire (Act. VIII, 8, 10), car cette puissance, Dieu l'a prêtée à ceux qui ont été ses témoins et ses ambassadeurs. Il est fâcheux que δυνάμεις soit traduit par miracles (Matt. VII, 22; XI, 21; Luc X, 13), par dons miraculeux (Gal. III, 5), par opérations de miracles (1 Cor. XII, 10), par miracles et merveilles (Act. II, 22) ce qui est une tautologie[1]. En effet c'est toujours un amoindrissement de sens, puisque la vraie *intention* du mot est d'indiquer que des forces nouvelles et supérieures sont entrées dans notre monde et qu'elles y sont à l'œuvre. A ce sens se rattachent étroitement les μεγαλεῖα, mot qui ne se trouve que dans Luc I, 49 (= « magnalia »), et qui, de même que δυνάμεις, considère les miracles comme étant des produits visibles de la grandeur, de la puissance et de la gloire de Dieu.

Les miracles portent encore le nom de ἔνδοξα (Luc XIII,

---

[1] La version de Lausanne et celle d'Arnaud, traduisent δυνάμεις « par actes de puissance ». TRAD.

17), en tant qu'ils manifestent la gloire de Dieu et de son Fils (Jean II, 11 ; XI, 40; Luc V, 25, 26 ; Act. I, 13, 16). Ce sont encore des παράδοξα, des « choses étranges » (Luc V, 26), des « choses nouvelles » (Nomb. XVI, 30), en dehors et au-dessus de toute prévision humaine. Le mot, quoiqu'il ne se rencontre qu'une fois dans le N. T., se retrouve souvent dans le grec de l'Église. — Ce sont, enfin, des θαυμάσια, en tant que les miracles produisent de l'étonnement (Matt. XXI, 15 ; VIII, 27 ; IX, 8, 33; XV, 31); jamais le N. T. ne leur accorde le nom de θαύματα, quoique souvent ils le reçoivent dans les écrits des Pères.

§ XCII.

Matériaux à développer pour d'autres synonymes, auxquels je n'ai pu donner place dans ce volume.

1. Ἐλπίς, πίστις. — Augustin (*Enchirid.* 8) : « Est itaque *fides* et malarum rerum et bonarum : quia et bona creduntur et mala ; et hoc fide bona non mala. Est etiam fides et præteritarum rerum, et præsentium, et futurarum. Credimus enim Christum mortuum ; quod jam præteriit, credimus sedere ad dexteram Patris ; quod nunc est, credimus venturum ad judicandum, quod futurum est. Item fides et suarum rerum est et alienarum. Nam et se quisque credit aliquando esse cœpisse, nec fuisse utique sempiternum ; et alios, atque alia ; nec solum de aliis hominibus multa, quæ ad religionem pertinent, verum etiam de angelis credimus. *Spes* autem non nisi bonarum rerum est, nec nisi futurarum, et ad eum pertinentium qui earum spem gerere perhibetur. Quæ cum ita sint, propter has

causas distinguenda erit fides ab spe, sicut vocabulo, ita et rationabili differentia. Nam quod attinet ad non videre sive creduntur, sive quæ sperantur fidei speique commune est. »

2. Πρεσβύτης, γέρων. — Augustin (*Enarr. in Ps.* LXX, 18) : « Senecta et senium discernuntur a Græcis. Gravitas enim post juventutem aliud nomen habet apud Græcos et post ipsam gravitatem veniens ultima ætas aliud nomen habet ; nam πρεσβύτης dicitur gravis, et γέρων senex. Quia autem in latina lingua duorum istorum hominum distinctio deficit, de senectute ambo sunt positæ, senecta et senium. Scitis autem esse duas ætates. » Cf. *Quæst. in Gen.* I, 70.

3. Σχίσμα, αἵρεσις. — Augustin (*Con. Crescon. Don.* II, 7) : « *Schisma* est recens congregationis ex aliquâ sententiarum diversitate dissentio ; *hæresis* autem schisma inveteratum. » Cf. Jérôme (*in Ep. ad Tit.* III, 10) : Inter hæresim et schisma hoc esse arbitrantur quod hæresis perversum dogma habeat ; schisma propter episcopalem dissensionem ab Ecclesia separetur ; quod quidem in principio aliqua ex parte intelligi queat. Cæterum nullum schisma non sibi aliquam confingit hæresim, ut recte ab Ecclesia recessisse videatur. »

4. Καλός (Luc. XXI, 5), ὡραῖος. — Basile le Grand (*Hom. in Ps.* XLIV.) : τὸ ὡραῖον τοῦ καλοῦ διαφέρει· ὅτι τὸ μὲν ὡραῖον λέγεται τὸ συμπεπληρωμένον εἰς τὸν ἐπιτήδειον καιρὸν πρὸς τὴν οἰκείαν ἀκμήν· ὡς ὡραῖος ὁ καρπὸς τῆς ἀμπέ-

λου, ὁ τὴν οἰκείαν πέψιν εἰς τελείωσιν ἑαυτοῦ διὰ τῆς τοῦ ἔτους ὥρας ἀπολαβών, καὶ ἐπιτήδειος εἰς ἀπόλαυσιν· καλὸν δέ ἐστι τὸ ἐν τῇ συνθέσει τῶν μελῶν εὐάρμοστον, ἐπανθοῦσαν αὐτῷ τὴν χάριν ἔχον.

5. Μακροθυμία, πραότης.—Théophylacte (*in Gal.* v. 22): « Μακροθυμία πραότητος ἐν τούτῳ δοκεῖ παρὰ τῇ γραφῇ διαφέρειν, τῷ τὸν μὲν μακρόθυμον πολὺν ὄντα ἐν φρονήσει, μὴ ὀξέως ἀλλὰ σχολῇ ἐπιτιθέναι τὴν προσήκουσαν δίκην τῷ πταίοντι· τὸν δὲ πρᾶον ἀφιέναι παντάπασιν ».

6. Φόρος, τέλος. — Grotius : « Φόροι tributa sunt quæ ex agris solvebantur, atque in ipsis speciebus fere pendebantur, id est in tritico, ordeo, vino et similibus. Vectigalia vero sunt quæ Græce dicuntur τέλη, quæ a publicanis conducebantur et exigebantur, cum tributa a susceptoribus vel ab apparitoribus præsidium ac præfectorum exigi solerent. »

7. Τύπος, ἀλληγορούμενον. — Rivet (*Præf. ad Ps.* XLV) : « Typus est cum factum aliquod a Vetere Testamento accersitur, idque extenditur præsignificasse atque adumbrasse aliquid gestum vel gerendum in Novo Testamento ; allegoria vero cum aliquid sive ex Vetere sive ex Novo Testamento exponitur atque accommodatur novo sensu ad spiritualem doctrinam, sive vitæ institutionem. »

8. Λοιδορέω, βλασφημέω. — Calvin (*Comm. in N. T.;* 1 Cor. IV, 12) : « Notandum est discrimen inter hæc duo participia, λοιδορούμενοι καὶ βλασφημούμενοι. Quo-

niam λοιδορία est asperior dicacitas : quæ non tantum perstringit hominem, sed acriter etiam mordet, famamque aperta contumelia sugillat, non dubium est quin λοιδορεῖν sit maledicto tanquam aculeo vulnerare hominem ; proinde reddidi maledictis lacessisti. Βλασφημία est apertius probrum, quum quispiam graviter et atrociter proscinditur. »

9. Ὀφείλει, δεῖ. — Bengel (*Gnomon*, 1 Cor. xi, 10) : « Ὀφείλει notat obligationem, δεῖ necessitatem ; illud morale est, hoc quasi physicum ; ut in vernacula, wir sollen und müssen. »

10. Πραΰς, ἡσύχιος. — Bengel (*Ib.* 1 Pet. iii, 4) : « Mansuetus (πραΰς), qui non turbat : tranquillus (ἡσύχιος), qui turbas aliorum, superiorum, inferiorum, æqualium fert placide . . . . . Adde, mansuetus in affectibus : tranquillus in verbis, vultu, actu. »

11. Τεθεμελιωμένος, ἑδραῖος. — Bengel (*Ib.* Col. i, 23) : « Τεθεμελιωμένοι, *affixi fundamento ; ἑδραῖοι, stabiles*, firmi intus. Illud metaphoricum est, hoc magis proprium; illud importat majorem respectum ad fundamentum quo sustentantur fideles; sed ἑδραῖοι, *stabiles*, dicit internum robur, quod fideles ipsi habent ; quemadmodum ædificium primo quidem fundamento recte solideque inniti, deinde vero sua etiam mole probe cohærere et firmiter consistere debet. »

12. Θνητός, νεκρός. — Olshausen (*Opusc. Theol.*, p. 195 : « Νεκρός vocatur subjectum, in quo sejunctio

corporis et animæ facta est : θνητός, in quo fieri potest. »

13. Ἔλεος, οἰκτιρμός. — Fritzsche (in Rom. ix, 15) : « Plus significari vocabulis ὁ οἰκτιρμός et οἰκτείρειν quam verbis ὁ ἔλεος et ἐλεεῖν recte veteres doctores vulgo statuunt. Illis enim cum ἵλαος, ἵλαομαι et ἱλάσκομαι, his cum, οἴ et οἶκτος cognatio est ; ὁ ἔλεος ægritudinem benevole ex miseria alterius haustam denotat, et commune vocabulum est ibi collocandum, ubi misericordiæ notio in genere enuntianda est ; ὁ οἰκτιρμός ægritudinem ex alterius miseria susceptam, quæ fletum sibi et ejulatum excitet, h. e. magnam ex alterius miseria ægritudinem miserationem declarat ».

14. Ψιθυριστής, κατάλαλος. — Fritzsche (in Rom. i, 30); « Ψιθυρισταί sunt *susurrones*, h. e. clandestini delatores qui ut inviso homini noceant quæ ei probro sint crimina tanquam in aurem alicui insusurrant. Contra κατάλαλοι omnes ii vocantur, qui quæ alicujus famæ obsint narrant, sermonibus celebrant, divulgant maloque rumore aliquem differunt, sive id malo animo faciant, ut noceant, sive temere neque nisi garriendi libidine abrepti. Qui utrumque vocabulum ita discriminant, ut ψιθυριστάς *clandestinos* calumniatores, καταλάλους calumniatores qui *propalam* criminentur explicent, arctioribus quam par est limitibus voc. κατάλαλος circumscribunt, quum id voc. calumniatorem nocendi cupidum sua vi non declaret. »

15. Ἄχρηστος, ἀχρεῖος. — Tittmann : « Omnino in voce

ἄχρηστος non inest tantum notio negativa quam vocant (οὐ χρήσιμον), sed abjecta ut plerumque contraria τοῦ πονηροῦ, quod non tantum nihil prodest, sed etiam damnum affert, molestum et damnosum est. Apud Xenophontem, *Hiero*, I, 27, γάμος ἄχρηστος non est inutilis, sed molestissimus, et in *Oeconom*. VIII, 4. Sed in voce ἀχρεῖος per se nulla inest nota reprehensionis, tantum denotat rem aut hominem quo non opus est, quo supersedere possumus, unnöthig, entbehrlich (Thucydides, I, 84; II, 6), quæ ipsa tamen raro sine vituperatione dicuntur. »

FIN DES SYNONYMES

INDEX DES SYNONYMES

INDEX DES AUTRES MOTS

FIN

OUVRAGES DU TRADUCTEUR

L'Église de Lyon depuis l'évêque POTHIN, jusqu'au réformateur, PIERRE VIRET (152-1563). Un vol. in-8°.

Histoire d'un homme qui a perdu un sens ou vie du Dr JOHN KITTO. Un vol. in-12.

Le Dr John Brown, pasteur et professeur. Br. in-8°.

La musique instrumentale doit-elle trouver place dans le culte de la Nouvelle Alliance? Br. in-12.

La part du Seigneur mise de côté le jour du Seigneur. Br. in-12.





